كتاب في جريدة
أصدرته منظمة اليونسكو عام 1996
عدد 95 - الأربعاء 5 تمّوز (يوليو) 2006

الدكتور محمد عابد الجابري

الديمقراطية وحقوق الإنسان

رسوم محمد سعيد بعلبكي




الشريك الثقافي



المؤسسة الراعية

الذكرى العاشرة لإنطلاقة «كتاب في جريدة»
الذكرى الستين لتأسيس «اليونسكو»

في إطار احتفالات الذكرى الستين لتأسيس اليونسكو، والذكرى العاشرة لانطلاقة «كتاب في جريدة»، وبدعوة من النائب غسان تويني رئيس تحرير صحيفة النهار اللبنانية، أقيم في جريدة النهار احتفالٌ بحضور السيد كويشيرو ماتسورا مدير عام منظمة اليونسكو، والسيد طارق متري وزير الثقافة اللبناني، والسيد مروان حمادة وزير الاتصالات والآنسة نايلة جبران تويني، والدكتور أحمد الصياد نائب مدير عام اليونسكو للشؤون الخارجية والتعاون والدكتور عبد المنعم عثمان مدير مكتب اليونسكو الاقليمي في بيروت وعدد من الشخصيات الثقافية والإعلامية والتربوية،

ولأسباب خارجة عن إرادته، لم يتمكن من الحضور معالي الشيخ محمد بن عيسى الجابر، المبعوث الخاص للمدير العام لليونسكو للتربية والديمقراطية والتسامح، راعي «كتاب في جريدة». وقد مثله في هذه المناسبة الشاعر شوقي عبدالأمير.

فيما يلي نص كلمة كل من المدير العام ومعالي الشيخ محمد بن عيسى الجابر.

كلمة السيد كويشيرو ماتسورا:





السيد الوزير،

السيد المدير،

أصحاب السعادة،

السيدات والسادة،

إن التظاهرة التي تجمعنا هذا اليوم في مقر صحيفة «النهار» بمناسبة الذكرى الستين لإنشاء اليونسكو هي بالنسبة لي مصدرُ إرتياح كبير وعلى أكثرَ من صعيد.

أولاً أنها تقام في بيروت لتشهد بالطبيعة التي أردت أن أعطيها لإحياء هذه الذكرى: أي أن يُحتفى بها خارج مقر اليونسكو وحتى خارج مواقع اليونسكو بالمعنى العريض للكلمة.

ولهذا أودّ أن أشكركم أيها السيد مدير صحيفة النهار لسماحكم بالقيام بهذه الذكرى في هذا الإطار.

إن مصدر ارتياحي الثاني هو أن هذا الاحتفال يقام حول كتاب. كيف يمكن في بلاد بيبلوس أن لا نشير إلى القيمة الجوهريّة للكتابة في العلاقات بين البشر ومن أجل بناء السلام؟ إن الكتاب الذي نحتفي به اليوم يجمع التأريخ الثقافي لليونسكو أي أنه يقع في قلب وجودنا وهو ما أطلقت عليه إسم «الشعلة الخفيّة».

يضم هذا الكتاب الذي طلبت من الفيلسوف روجيه بول دروا تحضيرَه مُنتخبات واسعةً من نُصوص واستشهادات من أرشيف اليونسكو تؤكد إستمراريةَ استلهامِ مُنظمتنا منذ تأسيسها وتعددية المشاكل التي واجهتها.

يتوجب علينا اليومَ أن نُحدد أين تقع الرهاناتُ وما هي التحدّيات. وعلينا، في خضم المهمة التي تقع على عاتقنا، أن نحدد الاسبقيات والميادين ذات الطابع الاستراتيجي.

بعد الانتهاء مباشرة من الحرب، شكلت المعركةُ الصارمةُ من أجل إجتثاث العنصرية محوراً كبيراً سمح لليونسكو بالمساهمة بشكل حاسم بالقيام بتحول جذري للأخلاقيات. تلى ذلك التخطيط للنظم التربوية لتفرض نفسها كرهان جوهري بحيث احتلت اليونسكو موقع الصدارة في هذا الميدان. كما أن بُروزَ مفهوم التراث المشترك للانسانية كرد فعل للمخاطر التي كانت تتهدد في سنوات السبعين معابد النوبة قد شكلت مساهمة أساسيّة لليونسكو من أجل رؤية جديدة للعالم بحيث أصبحَ قَرنُنا يُدركُ إلى أي مدى صارت هذه الرؤية حيوية من أجل مستقبل الإنسانية.

وأنا شخصياً إقترحت أن يكون التعليم للجميع والمياه وأخلاقيات العلوم والتكنولوجيا والتنوع الثقافي وبناء مجتمعات المعرفة القائمة على حرية إنتقال الأفكار، من أولى أسبقيات اليونسكو لعصرنا هذا وقد أقرّ المؤتمر العام هذا الاختيار.

إن النظرُ من بعيد إلى هذا الكتاب يُظهر أن اليونسكو قد نهجت على الدوام نوعين من المبادرات: الاستباقُ من جهة والأمانة للاستلهام الأساسي الثابت في رسالة اليونسكو والذي يهدف إلى «رفع حصون السلام في عقول البشر» من جهة أخرى.

هذه المبادئ تمنحني في الواقع السبب الثالث لإحساسي بالسعادة الكبيرة في هذا الاحتفال الذي يجمعنا حيث أنه يجري في مقر صحيفة يوميّة كبرى.

في الواقع إن أوّل المبادئ التي أقرها الميثاق التأسيسي هي «حريّة إنتقال الأفكار بالنص والصورة». وهو يشكل منطلقاً لكل المبادئ الأخرى وفي نفس الوقت التعبير الأسمى عن «المثال الديمقراطي للكرامة والمساواة وإحترام الكائن البشري».

إن حرية وتعددية الصحافة هما الشرطان الضروريان لممارسة حق الكرامة الذي يُؤمِّنُ لكل شخص «حريّةُ البحث عن الحقيقة»، الأمر الذي يفترضُ توفُّرَ التعدديةَ والمستوى الرفيع لمصادر المعلومات.

أودُّ في هذا الإطار أن أحيي وبكُلِّ حماس الصحفيين اللبنانيين اللذين قدّما حياتيهما وهما يمارسان عملهما الصحفي؛ سمير قصير وجبران تويني. لقد كانا كلاهما مناضلين شديدي المراس من أجل حرية التعبير والتفكير التي كم هي ضرورية من أجل تقدم الإنسانية. إعلموا أنني أشارك بكل مشاعري في الحداد الذي تكابدُه صحيفة «النهار» التي تعرضت مرّتين خلال شهور لضربة قاسية ومن خلالها لبنان بأكمله.

وأهنّئ نفسي بأن جائزة «اليونسكو غويرمو كانو» لحرية التعبير قد منحت هذه السنة إلى مواطنة لبنانية كبيرة؛ وهي الصحفيّة مي شدياق التي تعرّضت هي الأخرى لمحاولة إغتيال. سأمنحها رسمياًَ بعد بضعة أيام في سيريلانكا هذه الجائزة، ليتمكن هذا الامتياز الدولي من أن يحمل، باسم كل ضحايا الجرائم البشعة، شعلة الحرية الأساسية والحيوية لمستقبل الإنسانية.

السيد الوزير، السيد المدير

بعد إختيار منتخبات من هذا الكتاب «الانسانية في طور البناء» ونشرها في «كتاب في جريدة» وهو المشروع الذي قدّمت له اليونسكو دعمها منذ انطلاقته فإن الـ91 صحيفة المشاركة في برنامج عمله تكون قد نشرت صدى اليونسكو بين الملايين من القراء لتسهم عبر ذلك بأن تضع بين أيدي كل المواطنين والقراء ما نريد أن نقدّمه في الذكرى الستين ولهذا فأنا أشكرهم من كل قلبي.

واليوم فإن نشر الكتاب بكامله في اللغة العربية هو ما يمكن أن يحدث بفضل مبادرتكم أيّها السيد المدير إنطلاقاً من الترجمة التي تمّت تحت رعاية اليونسكو وبمبادرة منها. لقد كنت آمل بحرارة أن ينتقل هذا الكتاب الغني بالأفكار وبالمعلومات إلى أيدي قراء اللغة العربية كما هو الحال في اللغة الفرنسية والانكليزية. وهذا ما سيكون أمراً منجزاً خلال أشهر بفضل دعم مؤسسة «النهار» بالتنسيق مع مكتبنا في بيروت. إنني سعيد جداً وأشكر السيد شوقي عبدالأمير المندوب الدائم المساعد للعراق لدى اليونسكو الذي لم يدّخر جهداً لانجاز هذا المشروع بكامله والذي كانت فكرته منذ البداية.

يُعلّمنا هذا الكتاب أن الانسانية بجوهرها ما زالت في طور البناء وهي ليست منجزةً ولا متحققةً قط. ولذا فإن من واجبنا العمل من أجل ذلك باستمرار وأنه لشرف لليونسكو أن تشجع وتبعث الأمل في هذه المهمة.

أشكركم

كلمة الشيخ محمد بن عيسى الجابر

المبعوث الخاص للمدير العام لليونسكو للتربية والتسامح والديمقراطية راعي «كتاب في جريدة»:

السيّد مدير عام اليونسكو

السيد وزير الثقافة

السيد رئيس التحرير

إنّها مناسبةٌ تجمع عدّةَ مُناسبات وكُلُّها مُحمّلةٌ بالرموز والدلالات الكبيرةْ،

فهي زيارةُ السيد كويشيرو ماتسورا مُدير عام منظمةَ اليونسكوَ إلى بيروتَ عاصمة الثقافة العربيّة الدائمة،

وهي الذكرى الستُّون لتأسيس اليونسكوَ الحضَن الدَولِيِّ الأرحب لبناء الإنسان والسَلامْ

وهي الذكرى العاشرةُ لإنطلاقةَ «كتاب في جريدة»، أكبرَ مشروع ثقافيٍّ عربي مُشترك من بيروتَ المكافحة دائماً من أجل مُجتمع مُتحرّر تعدّدي وديمقراطي تتعايشُ فيه كلُ أشكال الطيف الحضاريِّ البشريِّ عرقيًّا ودينيًّا، تحتَ سقف صحيفة «النهار»، التي احتفلتْ هي الأخرى بالذكرى السبعين لتأسيسها قبلَ أعوام، منبر الكلمة الحرّة التي قدّمتْ من أجلهَ قبل بضعة شهور شهيدين من أبنائها (جبران تويني وسمير قصير) الذين أفاضوا دماءهم حبراً وكلمات أكثرَ إشعاعاً وخُلوداً،

وها هي مُنظمةُ اليونسكو مُمثلةٌ بالسيد المدير العام تقدّم جائزة حرية الصحافة العالمية لهذا العام 2006 للصحفية التلفزيونية اللبنانية التي تُعرف اليوم بـ «الشهيدة الحيّة مي شدياق» لتُؤكّدَ كما في كُلِّ مرّة وقوفها دائماً وأبداً في صَفِّ أحرار العالم من أجل بناء إنسانية أفضلَ سعياً وراءَ المبادئ السامية التي تحملُها اليونسكو، واستكمالاً للمسيرة الإنسانية الطويلة من أجل تربيَة جيل قائمٍ على المعرفة والديمقراطية والتسامح...

إن إجتماعاً كهذاَ لا يمكن إلاّ أن يكونَ شُعلةً مُكتنزةً بالنور والعطاء والأمل...

وبهذه المناسبة فإنني أودُّ أن أُعبّرَ لكم عن سعادتي البالغَة بالسيرَ يداً بيد مع منظمة اليونسكو لدعم كُلِّ مشاريعها التنورية والإنسانية في مُجتمعنا العربي من مُحيطه إلى خَليجه وأنْ أضَعَ نفسي في خدمة المُثلَ الانسانية العُليا التي من أجلها شُيّدت منظمةُ اليونسكو لأنني أُؤمنُ بأن لهذه المنظمة دوراً كبيراً بين ظهرانينا وأننا اليومَ في كُلّ الدول العربية بحاجة إلى حُضورها ومشارَكتها في جَميع ميادين إختصاصها...

ومن أجلَ هذا سبقَ لي أن وَقّعتُ برُوتوكولاً طموحاً مع السيد كويشيرو ماتسورا في 2002 من أجل تَطوير، تحديث وإصلاح النظام التَعليميِّ في الشرق الأوسط والذي بدأ فعلاً تنفيذَهُ بما يَسمحُ للنهوض بمشاريعَ تَنموية كُبرى وتشجيع ثقافَة السلام وبناء الديمقراطية بالإضافَة إلى التبنّي الكُلّي لمشروع اليونسكو الرائد والذي كَان يمرُّ بفترة عصيبة «كتاب في جريدَة» وهو اليومَ يُدركُ سنتَهُ العاشرةَ تحتَ رعايتنا ودعمنا.

إنّ «كتاب في جريدة» هو الخيمةُ العربيّةُ الكُبرى التي تَجمعُ القارئَ العربي في كُل مكان وقد أصبحَ اليوم بعدَ عشرة سنوات من تأسيسه صَرحاً ثقافياً في حاضرتنا العربيّة وجسراً لا بُدّ منهُ بين مبدعي الكلمة وقُرّائها، من أجل نشرِ المعرفة وبناءَ الإنسانَ العربي في عَصر حوار الحضارات والعَولمة.

وأودُّ في الختام أن أقَولَ مع السيَد المدير العام في كلمته بمناسبة الذكرى الستين لليونسكو:

«إنّ علينا أن نُركّزَ إهتمامَنا على الإلهام الأخلاقي لليونسكو والحوار والتعاون وإرساء المعايير وتَناسُق تطورها وسُبل رقيِّها... من أجل إعادة استكشاف الشُعلة الخفيَة لليونسكو» فالإنسانية حقّاً – كما هَو عنوانَ كتابنا – هي دائماً في طَور البناءَ وأن دورَ اليونسكو هوَ المشاركةُ في هذه المهمة الهائلة وإنه لَيشُرّفني أن أُقدِّمَ مُساهمتي المتواضعَة في دعم مَسيرتها النبيلَة هذه.



الديمقراطية وحقوق الإنسان

الدكتور محمد عابد الجابري

المحرر الأدبي

في الفصول الثلاثة المنشورة هنا من كتابه (الديمقراطية وحقوق الإنسان) يعالج الجابري واحدة من أبرز قضايا الجدل الفكري والنزاع السياسي في عالمنا المعاصر.

ذلك أن قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان أضحت اليوم عنواناً فصيحاً لمرحلة من الصراع المضمر والعلني على حد سواء، ولم تعد مجرد إشكالية للحوار الثقافي، إذ تتفرع عنها وتتدرج تحتها العديد من المعضلات المشكّلة لبؤر أساسية من ذلك الصراع.

وفي مراجعته لهذه القضية الساخنة في راهننا الثقافي والسياسي والاجتماعي ينطلق الجابري من مرحلة (الاستقلال العربي الأول) وظهور المشاريع السياسية والأفكار والمفاهيم النهضوية العربية خلال القرن العشرين (الثورة، القومية، التحرر، والحرية) ليعالج قضية الديمقراطية من خلال خيارات تحصيلها التي يحصرها ما بين «الإزاحة» أو «التدرج» أي النزعة الانقلابية لإحلال الممارسة والنزوع نحو الانتقال التدريجي لها.

ويلاحظ بشكل جلي إن الأيديولوجيا العربية المعاصرة وقفت موقفاً مضاداً من الديمقراطية، أو اتخذت حيالها موقفاً يتسم بنزعة الشك على أقل تقدير، ولأجل هذا يعيد الجابري مراجعة هذا المفهوم في الثقافة العربية والتراث العربي عموماً.

وبين نموذج الإتحاد السوفيتي ونموذج الهيمنة الغربية التي أعقبت مرحلة الثمانينات وصولاً إلى التأجيل تحت ذريعة أولويات تنمية الدولة أو إنجاز الاستقلال أو مشروع الفكرة القومية عانى مشروع التدرج الطبيعي نحو الديمقراطية بوصفها ثقافة مبنية على الممارسة والوعي، ومطلباً اجتماعياً ملحاً، عانى من التأجيل والإرجاء المرحلي في الفكر السياسي العربي.

ومن خلال رصده لثلاثة أجيال تعبر عن خوفها من الديمقراطية ويلخصها بنخبة «دولة الثورة» و«نخبة الدولة التقليدية» ونخبة أو نخبات الدولة شبه الليبرالية أو شبه الديمقراطية، وتأشيره هيمنة المؤسسة الأحادية المركزية على الاقتصاد وغياب مؤسسات المجتمع المدني المستقلة عن الدولة يحدد أهمية النظر إلى الديمقراطية بوصفها حاجة تبررها مهمتها، وليس بالاندفاع نحو استعارة الشروط التاريخية التي نشأت فيها في الغرب.

لكن انطلاقة الجابري من مرحلة الاستقلال العربي، لا تحصر بحثه في هذا المحيط بالذات، وإنما تذهب به، على وفق منهجه المعروف، نحو دراسة الأسس الفلسفية التي تكاد تبدو واحدة في عالمية حقوق الإنسان بين الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية في الوقت الذي تترسخ فيه ظاهرتان في الخطاب الخاص بحقوق الإنسان الأولى: تتعلق بتوظيف شعارات حقوق الإنسان في الخصومات العقائدية والأخرى تنحو نحو ترسيخ ثقافة حقوق الإنسان وإعادة تكييفها مع الواقع العربي وخصوصية الثقافة العربية في هذا السياق، ليصل إلى أهمية تأصيل ثقافة حقوق الإنسان في تراث النظم الإسلامية، وإعادة التثقيف بها قبل دحضها أو رفضها بالمطلق.

وإذ يناقش الحريات الأساسية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، من خلال مقاربتها مع الثقافة العربية الإسلامية، يؤكد، إن ثقافة حقوق الإنسان وعالميتها لا تتناقضان كثيراً، مثلما يناقش مبدأ الشورى بوصفه حقاً للمحكومين على الحاكمين، وهي واجب على الحاكم، مستفيداً من متابعة تطور مفهوم الإنسان ما بين الفكر الديني الأوربي المسيحي والعربي الإسلامي، من جهة وما بين ما اقترحه الفكر الحديث من كينونة تكاملية للإنسان تقوم على تماثل الروح والجسد في المعيار والمنظور العامين للإنسان. ليصل إلى أن التنمية البشرية وانصراف الدولة نحو المدنية هي وحدها من تكفل الحقوق الأساسية للإنسان في منطقتنا.

صدر عن:
مركز دراسات الوحدة العربية

ولد محمد عابد الجابري عام 1935 في مدينة وجدة– المغرب.

نال شهادة الدبلوم بالدراسات العليا في الفلسفة – كلية الآداب– محمد الخامس– الرباط 1967 ودكتوراه الدولة في الفلسفة 1970.

عمل مراقباً وموجهاً تربويا لأساتذة الفلسفة بالتعليم الثانوي 1965– 1967.

أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي بكلية الآداب،جامعة محمد الخامس الرباط، منذ 1967.

فاز بجائزة «كتاب في جريدة» الدورة الأولى 2005 التي يمنحها الشيخ محمد بن عيسى الجابر راعي المشروع عن الدراسات الفلسفية والفكرية.

متقاعد حالياً.

له العشرات من المؤلفات في مجالات الفكر وحقوله المختلفة من بينها:

- العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي 1971
- نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي 1980
- الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية 1982
- تكوين العقل العربي 1984
- بنية العقل العربي 1986
- إشكاليات الفكر العربي المعاصر 1988
- المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية.. الحداثة والتنمية 1988
- العقل السياسي العربي 1990
- حوار المغرب والمشرق : حوار مع د. حسن حنفي 1990
- التراث والحداثة: دراسات ومناقشات 1991
- المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، محنة ابن حنبل و نكبة ابن رشد 1995
- مسألة الهوية : العروبة والإسلام...والغرب 1995
- الدين والدولة وتطبيق الشريعة 1996
- المشروع النهضوي العربي 1996
- الديمقراطية وحقوق الإنسان 1997
- ابن رشد: سيرة وفكر 1998
- العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية 2001
- سلسلة «مواقف» (سلسلة كتب في حجم كتاب الجيب يصدر شهريا، صدر منها حتى الآن أكثر من خمسين عدداً.)

ترجم عدد من مؤلفاته إلى اللغات (الإيطالية والإنجليزية والبرتغالية، والإسبانية والترجمة إلى اليابانية والإندونيسية تحت الإعداد أو الطبع).

محمد سعيد بعلبكي (بعل)

من مواليد بيروت 1974. نال دبلوم الدراسات العليا في الرسم والتصوير من الجامعة اللبنانية عام 1998. شارك في الأكاديمية الصيفية لدارة الفنون في عمان تحت إشراف مروان قصاب باشي سنة 2000 و2001. نال دبلوم في التصوير من جامعة برلين للفنون، محترف بوركهارت هيلد عام 2004. نال شهادة الماجستر شوله من جامعة برلين للفنون عام 2005، إلى جانب حصوله على جائزة رئيس الجامعة «جائزة لوتار رومان».

شارك في العديد من المعارض الفردية والجماعية في لبنان ومصر وسوريا والأردن وإيران وفرنسا وألمانيا وتشيكيا.

يعيش ويعمل في برلين، ألمانيا.

كتاب في جريدة
العدد التاسع والعشرون
التسلسل العام: عدد رقم 95
(5 تمّوز 2006)

ص.ب 1460-11. بيروت، لبنان
تلفون/ فاكس 630 248 (1-961+)
تلفون 219 330 (3-961+)
kitabfj@cyberia.net.lb
kitabfijarida@hotmail.com



الديمقراطية وحقوق الإنسان

الدكتور محمد عابد الجابري



الديمقراطية والواقع العربي الراهن

1- مشكل الانتقال إلى الديمقراطية

«... هذه التخوفات والتساؤلات ذات الطابع الإحراجي ليست مصطنعة ولا مجرد افتراضات «تشاؤمية».. كلا. إنها تعبّر عن وقائع وأحداث وتجارب شهدتها محاولات «الانتقال» إلى الديمقراطية في كثير من أقطار أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية وأوروبا الشرقية...».

لعلنا لا نجانب الصواب إذا نحن قلنا إن المشكل الرئيسي الذي يواجه بلدان ما كان يسمى بـ «العالم الثالث» من جهة، وأقطار ما كان يطلق عليه إسم «المعسكر الشيوعي» من جهة أخرى، هو مشكل الانتقال إلى الديمقراطية. وبالنظر إلى التعقيدات التي تحكم هذا المشكل وعمليات المد والجزر التي ترافق محاولات تجاوزه، وارتباطه بمعطيات داخلية وإقليمية ودولية، وبمشاكل اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية وعرقية، في كثير من الأقطار، فإنه يبدو وكأنه بالفعل «مشكل العصر».

هو «مشكل العصر» لأنه ذو أبعاد نظرية وعملية متداخلة، تداخل العوامل الذاتية والعوامل الموضوعية – الداخلية والخارجية في الظاهرة الواحدة:

الانتقال إلى الديمقراطية مشكل نظري يمكن صياغته صياغة إجمالية في التساؤل التالي: كيف يمكن الانتقال إلى الديمقراطية – التي هي وليدة تطور الأوضاع الصناعية الرأسمالية في أوروبا – في مجتمعات تعيش أوضاعاً تنتمي في جملتها، إما إلى «ما قبل الرأسمالية»، وإما إلى ما اعتبر أنه بديل للرأسمالية وتجاوز لها (اقتصاد الدولة والتجارب «الاشتراكية»)، وإما إلى أوضاع تضم خليطاً من هذه وتلك؟

والانتقال إلى الديمقراطية في أقطار ينبني الحكم فيها على أسس غير ديمقراطية يطرح مشكلة عملية يمكن التعبير عنها كما يلي: إن الانتقال من الحكم اللاديمقراطي إلى حكم ديمقراطي يفترض، إما أن يتولى الحكام أنفسهم القيام بعملية الانتقال هذه، وفي هذه الحالة سيكون عليهم أن يتنازلوا عن سلطاتهم وامتيازاتهم «بطيب خاطر»، وهذا إذا حدث مرة أو مرتين فهو استثناء وليس قاعدة، وإما إجبارهم بوسيلة من الوسائل على التنازل، وهذا يتطلب وجود قوات ديمقراطية في المجتمع قادرة على فرض الديمقراطية في الدولة وقادرة على الحفاظ عليها والحيلولة دون قيام نوع آخر من الحكم اللاديمقراطي.

وبعبارة أخرى: إن الانتقال إلى الديمقراطية يطرح من الناحية العملية أحد اختيارين: إما «التدرج» وذلك بالعمل، من جهة على فسح المجال للقوى الديمقراطية في المجتمع لتنمو وتترسخ وتهيمن، والقيام من جهة أخرى، بدمقرطة الدولة بالانتقال بها إلى دولة مؤسسات تمثلية حقيقية مع ما يتطلب ذلك من فصل للسلطات وإطلاق للحريات... إلخ، وإما سلوك طريق آخر – غير سبيل التدرج – وذلك، إما بحمل الحاكم على التنازل تحت ضغط القوى الديمقراطية، وإما بإزاحته من طرف هذه القوى نفسها، والمشكل في هذا الاختيار الأخير (الإزاحة) هو أن القوى الديمقراطية لا تتمكن عادة من إسقاط الحكم إلا إذا تحولت إلى قوى «غير» ديمقراطية، كأن تتحول إلى قوى منظمة تنظيماً سرياً ثورياً (عسكري الطابع)، أو إلى قوى عائمة هائجة غير منظمة، في صورة تحرك جماهيري واسع وعصيان مدني إلخ..؟

هل يعني هذا أن «التدرج» أسلم وأضمن؟

هو من الناحية المبدئية كذلك. غير أن المسألة هنا هي مسألة «الانتقال»، هي مسألة تطبيق المبدأ. والتدرج يتطلب وقتاً ومراحل. فكيف يمكن ضمان عدم تمييع التدرج، وبالتالي تمييع العملية الديمقراطية ذاتها؟ وكيف يمكن السير بالتدرج سيراً منتظماً إلى غايته وتلافي انقلابه إلى «مؤقت دائم»؟ ثم من يضمن عدم التراجع خلال عملية «التدرج» نحو الديمقراطية، إلى الوضعية اللاديمقراطية السابقة: فالتدرج نحو الديمقراطية يعني السير قدماً في نزع امتيازات النفوذ والثروة من طبقة بأكملها، أو مما يشبه الطبقة، أو مما يندرج تحت اسم الطائفة والعائلة والحزب الواحد، فمن يضمن «تفهم» أصحاب الامتيازات، وبالتالي عدم قيامهم بردود فعل تعرقل عملية «التدرج» أو تجهضها بالمرة؟

هذه التخوفات والتساؤلات ذات الطابع الإحراجي ليست مصطنعة ولا مجرد افتراضات تشاؤمية، كلا. إنها تعبر عن وقائع وتجارب شهدتها محاولات «الانتقال» إلى الديمقراطية في كثير من أقطار أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية وأوروبا الشرقية، وما زالت تشهدها. ففي السودان الذي تم فيه، أكثر من مرة، إسقاط الحكم غير الديمقراطي من خلال «انتقال» القوى الوطنية المعارضة إلى التحرك في الشارع، كانت العملية تنتهي، مباشرة أو بعد فترة، إلى عودة الحكم غير الديمقراطي، إما بتسلم الجيش للسلطة باسم شعارات وطنية وثورية، وإما بعجز الأحزاب الديمقراطية عن الانصياع للديمقراطية نفسها وضبط قواعد لعبتها مما يفسح المجال أمام طموحات «الإنقاذ» بطرق غير ديمقراطية. وفي الجزائر حدث ما هو معروف عند الجميع وهو تدخل السلطة الحاكمة وإيقاف عملية الانتقال إلى الديمقراطية في منتصف الطريق من جهة، وتواتر تصريحات وظهور بوادر تُفيد أن القوة التي كانت مرشحة للفوز في الانتخابات لا تنوي احترام «اللعبة» الديمقراطية بعد تسلمها السلطة.

هل نحن في حاجة إلى أنه نضيف إلى هذين المثالين العربيين أمثلة أخرى كمثال زائير ومثال الكونغو – برازافيل وأنغولا ومدغشقر وغيرها في أفريقيا، والتشيلي والأرجنتين وفنزويلا... في أمريكا اللاتينية، وباكستان وتايلاند... في آسيا. لنكتف بالإشارة إلى أن التخوفات التي أدلينا بها بصدد «التدرج» نحو الديمقراطية لا تعدم أمثلة تبررها وتزكيها في الوطن العربي: فمن مثال تونس التي يتحرك فيها «التدرج» بحركة السلحفاة، وبخطوة إلى الأمام وخطوتين إلى الوراء (دون قفز حتى الآن)، ومثال مصر التي نصّبت فيها «الحزب الحاكم» الذي باسم «أغلبيته» تمارس المؤسسة العسكرية الحاكمة السلطة، «الحزب» الذي يراد له أن يبقى حاكماً دائماً، مكيِّفاً العملية الديمقراطية لهذا الغرض... إلى مثال المغرب الذي بقيت فيه خطوات «التدرج» تدور حول الحلقة نفسها منذ ثلاثين سنة... إلى أمثلة المجالس الاستشارية في الخليج التي منها ما أعلن عنه وحال «عسر البلاد» دون خروجه إلى الوجود، ومنها ما هو موجود ولكن يعاني وضعية «التوقف عن النمو» وعدم «التدرج»... إلخ.

وإذاً، فالمسألة الديمقراطية في الوطن العربي لا يمكن طرحها طرحاً جدياً وبنّاءً إلا من خلال النظر إليها في ضوء الواقع كما هو، في ضوء المحاولات والتجارب والمعطيات التي يزخر بها. إن التنظير للديمقراطية بالهروب من الواقع أو بالقفز عليه عملية عديمة الجدوى، فلنلتمس الرأي النظري من خلال تحليل الواقع واعتبار معطياته بمختلف أصنافها. إن ذلك وحده الكفيل بالخروج بالديمقراطية في الوطن العربي من هذه الوضعية المأزومة، إنه السبيل الوحيد الذي يسمح ببناء خطاب عن الديمقراطية في الوطن العربي، يفتح لها آفاقاً نظرية إيجابية ويطرح إمكانيات التحقق الفعلي للممارسة الديمقراطية دون الانحسار في عنق الزجاجة.

يبقى بعد هذا أن نحدد ما نعنيه بـ «الديمقراطية» من هذا المنظور الواقعي، أعني المنظور الذي يستلهم الممارسة الديمقراطية كما هي في العصر الحاضر. إنها نظام سياسي اجتماعي اقتصادي يقوم على ثلاثة أركان:

1) حقوق الإنسان في الحرية والمساواة وما يتفرع عنهما كالحق في الحريات الديمقراطية والحق في الشغل وتكافؤ الفرص... إلخ.

2) دولة المؤسسات، وهي الدولة التي يقوم كيانها على مؤسسات سياسية ومدنية تعلو على الأفراد مهما كانت مراتبهم وانتماءاتهم العرقية والدينية والحزبية.

3) تداول السلطة داخل هذه المؤسسات بين القوى السياسية المتعددة وذلك على أساس حكم الأغلبية مع حفظ حقوق الأقلية.

وإذاً فنحن عندما نطرح مشكل «الانتقال إلى الديمقراطية» فإنما نعني بذلك الانتقال من دولة لا تحترم فيها حقوق الإنسان بمعناها الواسع، ولا يقوم كيانها على مؤسسات تعلو على الأفراد والجماعات، ولا تتداول فيها السلطة على أساس الأغلبية السياسية... إلى دولة يقوم كيانها على هذه الأركان الثلاثة.

والأفكار التي نسجلها في هذه العجالات تدور أساساً حول مسألة الانتقال هذه.

2- ظروف موضوعية لفائدة الديمقراطية

«... وإذاً فالعوائق التي كانت تحول بالأمس دون إرساء أسس الحياة الديمقراطية في الوطن العربي لم تعد تجد اليوم ما يبررها، وبالتالي فالشروط الموضوعية، الداخلية والخارجية، لدمقرطة الحياة السياسية في الوطن العربية متوافرة أو هي في طريق التوافر...».

من السمات الأساسية التي تطبع عصرنا أن العالم أصبح أكثر من أي وقت مضى متشابك الأجزاء متداخل المصالح، وان الحدود القومية سواء المعنوية منها كالثقافة والانتماء العرقي والطائفي، أو المادية كالفواصل السياسية (الحدود بين الدول) والحواجز الجغرافية لم تعد تستطيع الحيلولة دون تسرب التأثيرات الخارجية، الإرادية منها كالتدخلات الأجنبية ونفوذ الدول الكبرى، واللاإرادية أو شبه الإرادية كتداخل الثقافات وانتقال الأفكار والإيديولوجيات، هذا فضلاً عن المصالح الاقتصادية التي أصبحت تطغى على العلاقات بين الدول والأقطار، وبالتالي تعلو على جميع أنواع الحدود بين الدول.

والمسألة الديمقراطية في البلدان التي لم تتطور فيها الحياة الديمقراطية خلال مسلسل طويل من التحديث الصناعي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والسياسي – كما حدث في أوروبا خلال القرون الثلاثة الماضية – قد تأثرت وما زالت تتأثر بالعوامل الخارجية، إما مباشرة وإما من خلال تأثير هذه العوامل في قضايا قطرية داخلية تأثيراً ينعكس أثره على الديمقراطية نفسها. وجملة هذه العوامل الخارجية، والخارجية/الداخلية، هي ما سنطلق عليه هنا اسم الشروط الموضوعية لغياب الديمقراطية (أو قيامها) في بلد من البلدان. ومن هنا سيكون محور حديثنا مركّزاً حول العوائق التي حالت في العقود الماضية دون الانتقال إلى الديمقراطية، والتي يشكل غيابها اليوم الشرط الموضوعي لإقرارها.

فما هي هذه العوائق إذاً؟

إذا نحن عُدنا بذاكرتنا إلى ما قبل عقدين من السنين، أي إلى السبعينيات من هذا القرن وما قبلها، وقارنا بين الأوضاع العربية والدولية السائدة آنذاك، والأوضاع القائمة اليوم عربياً ودولياً، فسيكون بإمكاننا أن نلاحظ أن مجمل التطورات التي حدثت خلال هذه الحقبة من الزمن قد سمحت بخروج المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، كما في أقطار أخرى عديدة، من الحصار الذي عانته لمدى عقود عديدة والذي قلل إلى حد كبير من إمكانيات الانتقال إليها.

فعلى الصعيد الدولي، شهدت العقود الأخيرة (وعقد الثمانينيات خاصة) حدثاً عالمياً عظيم الوزن غيَّر مجرى التاريخ: إن انفكاك الكتلة السوفياتية وتخلص روسيا ودول أوروبا الشرقية من الحزب الوحيد وهيمنته ودخولها في مسلسل الديمقراطية، قد جعل المسألة الديمقراطية في الوطن العربي وفي أقطار أخرى كثيرة مما كان يسمى بالعالم الثالث، تتحرر من عائقين كبيرين كانا يحولان دون طرحها طرحاً جدياً وبإلحاح على رأس الأولويات.

أما العائق الأول فهو النموذج السوفياتي نفسه، النموذج الذي كان يطمح إلى تحقيق تنمية سريعة وشاملة لصالح أوسع الجماهير الشعبية وبواسطة تعبئة هذه الأخيرة في إطار حزب وحيد بقيادة «الطبقة العاملة». ودون الخوض في الأسباب القريبة أو البعيدة التي تقف وراء فشل هذا النموذج في تحقيق ما كان يطمح إليه على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي، فإنه من الضروري مع ذلك الإشارة إلى أن سقوط هذا النموذج في مخالب البيروقراطية الإدارية والحزبية، وبالتالي تغييب الديمقراطية بصورة تكاد تكون مطلقة، كان له أكبر الأثر في ما أصاب هذا النموذج من تقوقع وجمود جعلا إصلاحه أو إعادة بنائه مهمة مستحيلة، فكان لا بد أن يتعرض للتفكك والانحلال بمجرد فتح ثغرة فيه. وانهيار هذا النموذج في عقر داره أدَّى إلى انهيار كل الآمال التي كان يعلقها على الاقتداء به والسير على منواله كثير من الأحزاب والزعماء في الأقطار التي نالت استقلالها بعد الحرب العالمية الثانية، وفي مقدمتها أقطار عربية ذات وزن. إن انهيار هذا النموذج قد أدى بطبيعة الحال إلى سقوط الأطروحات التي كانت تستبعد أو تؤجل الديمقراطية السياسية باسم تحقيق الديمقراطية الاجتماعية والتنمية الشاملة أولاً. لقد اتضح الآن أن العمل من أجل التنمية الشاملة والديمقراطية الاجتماعية على حساب الديمقراطية السياسية لا يؤدي إلا إلى بيروقراطية قاتلة، أُولَى ضحاياها: الديمقراطية الاجتماعية نفسها.

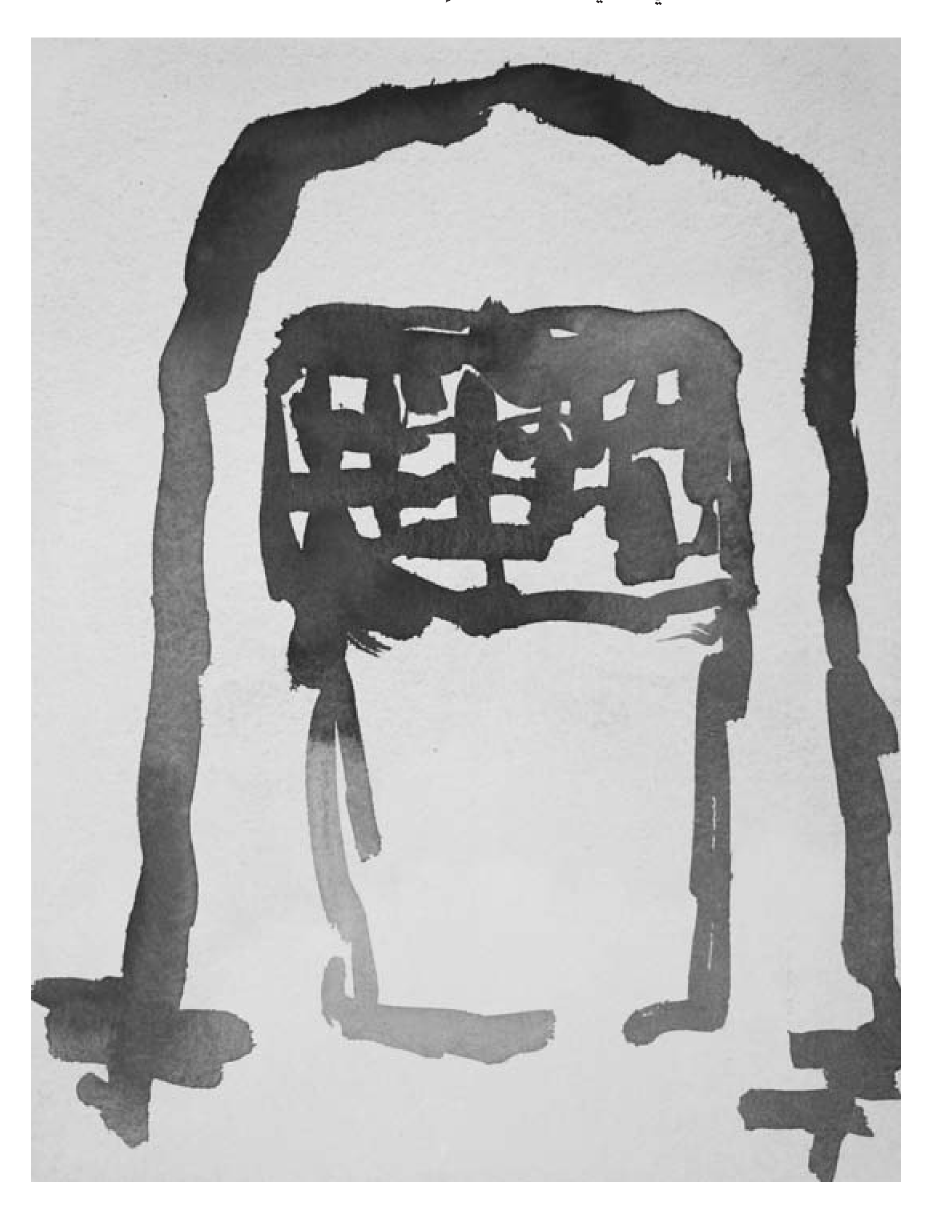
وأما العائق الثاني الذي كان لا بد أن يخفّ إلى درجة كبيرة تأثيره السلبي في الديمقراطية في الوطن العربي والأقطار الأخرى التي في مثل وضعيته فهو أن انسحاب الاتحاد السوفياتي من مركز القطب المنافس للغرب سيجعل هذا الأخير في غير حاجة إلى «أصدقاء» من النوع الذي نصَّبهم من قبل حكاماً على أقطارهم أو ساعدهم على ذلك من أجل أن يكونوا هم وبلدانهم أتباعاً له وحلفاء في صراعه ضد الاتحاد السوفياتي والكتلة التي كانت تسير في ركابه. إن الديمقراطية في الوطن العربي وفي أقطار كثيرة من العالم (الثالث) لم تتضرر فقط من الاقتداء بالنموذج السوفياتي في الحكم والتسيير، بل إنها عانت أيضاً، ولربما بدرجة أكبر، تدخل الغرب بصورة متواصلة ضد الإرادة الشعبية، وبالتالي ضد الديمقراطية في الأقطار التي كان يستتبعها أو يطمح إلى استتباعها في ظل النظام العالمي الذي ظل سائداً منذ الحرب العالمية الثانية، نظام الحرب الباردة بين القطبين: الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها، والاتحاد السوفياتي وأتباعه (سابقا). إن غياب الاتحاد السوفياتي كقطب منافس ومصارع للغرب، ولو أنه غياب تضرَّرت منه قضايانا القومية، سيجعل الغرب، بصورة أو بأخرى، أقل حماساً وأقل حاجة لدعم الأوضاع غير الديمقراطية في العالم لعدم توقف مصالحه عليها. إن هذا لا يعني أن الغرب سيتخلى عن إمبرياليته وينقلب إلى مناصر ومدعّم للديمقراطية الحقة خارج حدوده، ومع ذلك لا شيء يمنع من افتراض أنه سيكون أقل حماساً للتدخل في الأقطار «النامية» التي لا يرى أن الوضع فيها يهدد مصالحه، وذلك نظراً إلى غياب منافس له على هذه الأقطار. إن ذلك سيفتح الباب بصورة أوسع من ذي قبل أمام النضال الديمقراطي من أجل الانتقال في هذه الأقطار من دولة الحزب الوحيد والانتخابات الصورية المزيفة إلى دول المؤسسات الديمقراطية الحقيقية. وهذا شيء يمكن ملاحظته اليوم من خلال ما يجري في أقطار أفريقية عديدة من تحركات شعبية واسعة من أجل الديمقراطية، تحركات يختلف موقف الغرب منها عن مواقفه السابقة أزاءها اختلافاً لافتاً للانتباه.

كان ذلك عن الوضع الدولي الجديد الذي من شأنه أن يساعد على إخراج المسألة الديمقراطية في الوطن العربي من وضعية الحصار الذي عانته من قبل. أما عن التطورات التي عرفتها الأقطار العربية نفسها خلال الثمانينيات والتي يصبُّ مفعولها في الاتجاه نفسه، اتجاه تصفية العوائق التي كانت تمنع قيام الديمقراطية طوال العقود السابقة، فلعل أهمها وأجدرها بالاعتبار هو تطور الدولة العربية الحديثة من دولة قطرية ينظر إليها على أنها تكرس التجزئة إلى دولة «وطنية» تفرض نفسها كواقع لا يمكن القفز عليه ولا إقحامه في أية عملية وحدوية من دون موافقة أهلها ورضاهم. فعلاً، لقد أُجّلت الديمقراطية في الوطن العربي مرتين: مرة أثناء كفاح الأقطار العربية من أجل استقلالها ومرة بعد حصولها على الاستقلال مباشرة. كان الدافع إلى تأجيلها في المرة الأولى هو إعطاء الأولوية للقضية الوطنية، قضية الاستقلال باعتبار أنه لا ديمقراطية تحت الحكم الأجنبي. أما في المرة الثانية فقد كان تأجيلها بدافع إعطاء الأولوية لبناء الاستقلال وتحقيق التنمية، إضافة إلى أن كثيرين من رجال الحركة الوطنية في المشرق العربي كانوا ينظرون إلى الدولة القطرية العربية ككيان مصطنع أنشأه أو كرسه الاستعمار، وأن الكيان الحقيقي الذي يجب النضال من أجله هو كيان الأمة العربية الواحدة، وبالتالي فالأولوية يجب أن تعطى لـ«الوحدة» إذ الديمقراطية في ظل «التجزئة» إنما هي تكريس لوضع مصطنع أقيم أصلاً ضد إرادة الأمة العربية وضد مطامحها وآمالها. وهكذا أجّلت الديمقراطية في الوطن العربي طوال الخمسينيات والستينيات والسبعينيات بدافع إعطاء الأولوية للقضية الوطنية تارة ولمسألة التنمية حيناً وللقضية القومية حيناً آخر. وفي جميع الأحوال كان الحرب الوحيد، أو التعددية الشكلية مع الانتخابات الصورية، أو «العصبية الغالبة»، بتعبير ابن خلدون، هي الأسس التي ظل يقوم عليها الحكم في الوطن العربي منذ قيام الدولة «الحديثة» فيه إلى اليوم.

غير أن التطورات التي تجري الآن عربياً ودولياً لم تعد تسمح باستمرار تأجيل الديمقراطية أكثر مما حدث. فالدولة العربية القطرية التي كان ينظر إليها من قبل على أنها كيان مصطنع نشأ بفعل التجزئة التي مارسها الاستعمار أو كرسها قد أصبحت الآن حقيقة دولية، أي جزءاً من النظام العالمي، فضلاً عن أنها باتت كياناً وطنياً، اجتماعياً واقتصادياً، تربطه بأهله مشاعر وطنية قطرية تطغى على المشاعر القومية الوحدوية حتى بين صفوف القوميين أنفسهم. وإذاً فلم يعد من المقبول قط تأجيل الديمقراطية بدعوى أولوية القضية القومية، قضية الوحدة.

وبالمثل فنموذج التنمية السوفياتية الذي يقوم على الحزب الوحيد قد فشل واختفى أو أخذ يختفي، وبالتالي فلم يعد مقبولاً قط تأجيل الديمقراطية بدعوى أولوية التنمية والعدالة الاجتماعية، فلم تعد لا هذه ولا تلك تتنافى مع الديمقراطية، بل لقد أثبتت التجربة أن هذه شرط فيهما. لقد صار ينظر إلى الديمقراطية على أنها الإطار الصحيح للتنمية كما أنها الأرضية الضرورية للعدالة الاجتماعية.

وإذاً فالعوائق التي كانت تحول بالأمس دون إرساء الديمقراطية في الوطن العربي لم تعد تجد اليوم ما يبررها، وبالتالي فالشروط الموضوعية، الداخلية والخارجية، للانتقال إلى الديمقراطية في الأقطار العربية متوافرة الآن، أو هي في طريقها إلى التوافر. وتبقى الشروط الذاتية، وتتلخص في إرادة الديمقراطية والعمل من أجلها، وهي لا تقل أهمية عن الشروط الموضوعية، بل عليها يتوقف الآن مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي. تبقى الشروط الذاتية، إذاً، وحولها ستدور الموضوعات التالية.



3- الإيديولوجيا العربي المعاصرة... وشكوكها حول الديمقراطية

«... والحق أن الباحث لا يمكن إلا أن يلاحظ أن الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر كان في جملته ضداً على الديمقراطية... ومن دون شك فإن الخطوة الأولى في تأسيس الوعي بالديمقراطية هي الكشف عن الكيفية أو الكيفيات التي كانت توظف في تأجيلها أو صرف النظر عنها...».

يمكن إجمال الشروط الذاتية التي لا بد منها لقيام الديمقراطية في بلد من البلدان في عبارة واحدة: إرادة الديمقراطية.

وإرادة الديمقراطية تتوقف على الوعي بضرورتها، والوعي بضرورة الديمقراطية يتوقف قوة وضعفاً على مدى تأصيلها في الفكر والثقافة، وفي المرجعية الحضارية بصورة عامة. والإنسان العربي المعاصر لم يحقق بعد، على صعيد الوعي، القطيعة الضرورية مع فكر ما قبل الحداثة السياسية. والواقع أن الباحث لا يملك إلا أن يلاحظ أن الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر كان في جملته ضداً على الديمقراطية، إما بصورة صريحة وإما بشكل ضمني. وحين لم تكن الديمقراطية مستهدفة بذاتها مباشرة، فإن تأجيلها أو صرف النظر عنها أو ترجمتها إلى ما ليست هي إياه كان يكفي لإقصائها من دائرة الاهتمامات المؤسسة للوعي. ومن دون شك فإن الخطورة الأولى في تأسيس الوعي بالديمقراطية هو الكشف عن الكيفية أو الكيفيات التي كانت توظف، بصورة أو بأخرى، في تأجيلها أو صرف النظر عنها. وفي ما يلي الكيفيات التي كانت



التيارات الإيديولوجية العربية تتخذها سبيلاً إلى الطعن في الديمقراطية أو التشكيك في جدواها.

إذا كان التيار السلفي النهضوي لم يُعادِ الديمقراطية بصورة مطلقة فقد فضل ترجمتها إلى «الشورى»، وهو يعلم أن الشورى في الفقه السياسي الإسلامي تعتبر غير ملزمة، وإنها، فضلاً عن ذلك، من اختصاص «أهل الحل والعقد»، أي رؤساء القوم وأكابرهم. ومع أن رجال السلفية النهضوية لم يتقيدوا صراحة بهذا المفهوم الفقهي للشورى فهم لم يتمكنوا مع ذلك من التعبير عنها بمضمون إيجابي معاصر. وهكذا فالشيخ محمد عبده، مثلاً، يكتفي بالقول إنها تعني غياب ما يسميه بـ «الاستبداد المطلق»، أي «تصرف الواحد في الكل على وجه الإطلاق في الإرادة، إن شاء وافق الشرع والقانون وإن شاء خالفهما». أما ما يسميه بـ «الاستبداد المقيد» ويعني به «استقلال الحاكم في تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون»، فهو في نظره لا يتعارض مع «الشورى». وفي جميع الأحوال فـ «الشورى» لا تعني عنده أكثر من «مناصحة الأمراء». أمّا كيفية إجرائها فيقول عنها إنها «غير محصورة في طريق معين، فاختيار الطريق المعين باق على الأصل من الإباحة والجواز». غير أنه لا يتردد في تعيين الطريق الذي يفضله هو شخصياً: ففي مقالة له بعنوان: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل» نجده يتطلع إلى أن يقوم في الشرق كله «مستبد من أهله، عادل في قومه، يتمكن به العدل أن يصنع في خَمْسَ عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر عاماً». ولا يختلف موقف السلفية المعاصرة والجماعات الإسلامية المتفرعة عنها عن موقف الشيخ محمد عبده وغيره من رواد السلفية الحديثة، بل إنها تذهب إلى أبعد من ذلك، إذ تنظر بعين الريبة إلى الديمقراطية بدعوى أنها لا يمكن أن تسفر إلا عن وضع مماثل للوضع القائم، الوضع الذي يستولي فيه على مقاليد الحكم أفراد من «الأقلية المقلّدة للغرب»، الشيء الذي يعني في نظرها استبعاد الأغلبية الساحقة من الجماهير المسلمة.

وإذا كان التيار الماركسي في الفكر العربي قد بنى خطابه السياسي على تسفيه الديمقراطية السياسية، التي لم يكن يرى فيها غير الوسيلة التي تستعملها البرجوازية للاستبداد على الطبقة الكادحة واستغلالها، كما هو معروف في الأدبيات الماركسية، فإن التيار الليبرالي في الفكر النهضوي العربي لم يتردد، على الرغم من رفعه شعار الديمقراطية، في الإعلان عن شكوكه في إمكانية تطبيقها حرة غير مقيدة ولا مشوهة في بلاد لم تتطور فيها الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية إلى المستوى الذي بلغته في الغرب عندما تولت فيه البرجوازية زمام القيادة. يقول سلامة موسى مثلاً: «إن الديمقراطية نظام في المجتمع قبل أن تكون نظاماً في الحكم، بل هي نظام في الحكم لأنها نتيجة لنظام معين في المجتمع». إنه يعني بذلك أن ظهور الديمقراطية في الغرب كان نتيجة قيام الطبقة المتوسطة في أعقاب انهيار النظام الإقطاعي، ولذلك فهو يطالب بفسح المجال للطبقة المتوسطة العربية كي تنمو وتترعرع حتى يغدو في الإمكان تطبيق الديمقراطية. ولا بد من الإشارة إلى أن هذا الموقف ذاته يردده كثير من دعاة الليبرالية في الوطن العربي في الوقت الحاضر.

ومع أن الفكر القومي العربي لم يستبعد الحرية من لائحة شعاراته، فإن التجارب النيابية، التي عرفتها بعض الأقطار العربية في أوائل الخمسينيات وقبلها والتي كان يطبعها الفساد إلى حد كبير، قد جعلت هذا الفكر لا يتردد في الطعن في الديمقراطية السياسية وجدواها قبل تحقيق الديمقراطية الاجتماعية. وهكذا نقرأ في مشروع الميثاق الذي قدمه جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية في 1962/5/21 ما نصه: «إن الحرية السياسية، أي الديمقراطية، ليست هي نقل واجهات دستورية شكلية... إن واجهة الديمقراطية المزيفة لم تكن تمثل إلاّ ديمقراطية الرجعية، والرجعية ليست على استعداد لأن تقطع صلتها بالاستعمار أو توقف تعاونها معه. إن ذلك كله يمزّق القناع عن الواجهة المزيفة ويفضح الخديعة الكبرى في ديمقراطية الرجعية. ويؤكد عن يقين أنه لا معنى للديمقراطية السياسية أو للحرية في صورتها السياسية من غير الديمقراطية الاقتصادية أو الحرية في صورتها الاجتماعية».

وليست الديمقراطية الاجتماعية وحدها هي التي يجب أن تسبق الديمقراطية السياسية، في نظر الفكر القومي، بل إن الأولوية المطلقة، بالنسبة إلى هذا الفكر هي للقضايا القومية. ولا يتردد مفكر قومي بارز من الشام في تقرير أن «حرية التعبير والتفكير التي ينبغي أن تتاح ضمن المجتمع العربي السائر في طريق الديمقراطية الصحيحة هي الحرية التي لا تتعدى الأهداف الأساسية للديمقراطية ولا تتناقض مع المبادئ الكبرى للحياة القومية. ومعنى ذلك بوضوح أن حدود الحرية في مجتمعنا العربي ينبغي أن تكون في حدود الدعوة القومية».

هل نضيف إلى ما تقدم ما نسب إلى بعض زعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ من أنهم لم يترددوا في التصريح أثناء الحملة الانتخابية التي كانت ستنقلهم إلى السلطة في الجزائر بأنهم سيوقفون العمل بالديمقراطية عندما يتسلمون السلطة، هل نضيف هذا إلى ما تقدم ونستخلص النتيجة «الاستقرائية» التالية، وهي أن كل تيار إيديولوجي مهيمن يطالب بالديمقراطية أثناء وجوده في المعارضة، يعتبر نفسه الممثل الوحيد للشعب وأنه من حقه بالتالي، إن لم يكن من واجبه، الاستئثار بالسلطة والاستبداد بالحكم.

وإذا كانت هذه «النتيجة» لا ترقى إلى مستوى القاعدة العامة، فإن المرء لا يستطيع أن يتجاهل أن هناك فعلاً في خطاب الفكر العربي المعاصر تساؤلات تعبّر عن شكوك واضحة وإحراجية في إمكانية تطبيق الديمقراطية في مجتمع لم يتطور بعد إلى مستوى المجتمع الصناعي الرأسمالي، هذا إضافة إلى تساؤلات تطرح إشكالية إقرار الديمقراطية الحقيقية في إطار دولة تابعة واقتصاد تابع. وهناك من لا يتردد في تبني الرأي القائل إن الأرضية الاجتماعية والاقتصادية في الشرق الأوسط ما زالت تفتقر إلى العمق الذي يؤهلها لتحمل الديمقراطية السياسية ويجعلها قادرة على أداء وظيفتها التاريخية. لنضف أخيراً، وليس آخراً الشكوك التي تطرح إمكانية قيام الديمقراطية في مجتمع ذي اقتصاد رَيْعي يقوم على عائدات النفط، أو على عائدات العمال المهاجرين والهبات والإعانات والقروض مما يجعل الدولة، أعني مَنْ على رأسها، دولة تنفق وتعطي وتمنح من الريع وما في معناه بدل أن تأخذ من القوى المنتجة في المجتمع بواسطة الضرائب ما تغطي به حاجاتها. ومعلوم أن المطالبة بمراقبة تصرف الدولة في المداخيل الضريبية كانت في أوروبا هي المنطلق للعملية الديمقراطية.

شكوك قائمة... لا بد من العمل على تبديدها.

4- تبديد الشكوك في الديمقراطية

«... أما القول إن الديمقراطية تحتاج إلى «نضج الشعب» حتى لا تنقلب إلى فوضى، وإنه بالتالي يجب تأجيلها إلى أن يتحقق «النضج»، فهو قول ينسى أو يتناسى بأن نضج الشعب للديمقراطية لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال ممارسة الديمقراطية...».

لا جدال في أن المطالبة بالديمقراطية في الوطن العربي آخذة في الاتساع منذ بداية الثمانينيات، وذلك إلى درجة يمكن القول معها إنه الشعار الوحيد الذي يرفع اليوم جهاراً دون أن يشعر رافعوه بالحاجة إلى الدفاع عن مصداقيته ومشروعيته، بل ولا حتى إلى شرح مضامينه. ومع ذلك، فإن المرء لا يملك إلا أن يلاحظ أن معظم الذين يرفعون هذا الشعار ويتحمسون له لا يصدرون جميعاً عن وعي عميق بضرورة الديمقراطية، ولا بالتضحيات التي لا بد منها لتحقيقها، بقدر ما يصدرون عن رغبات آنية ظرفية لا شيء يضمن استمرارها بعد زوال حوافزها المباشرة. هناك من يطالب بالديمقراطية، فقط تحت ضغط الرغبة في التخلص من حكم القبيلة أو الطائفة أو الحزب الوحيد أو حكم العسكر أو الحكم الفردي المستتر وراء الأحزاب الصورية والانتخابات غير الحرة ولا النزيهة. وهناك من يطالب بالديمقراطية، فقط لأنه في المعارضة ولكن دون أن يعني ذلك أنه مستعد لممارستها وهو في الحكم. وهناك من يطالب بالديمقراطية وهو لا يفكر إلا في مظهر أو مظهرين من مظاهرها كاحترام حقوق الأقليات أو ضمان الحرية الاقتصادية. وهناك من يطالب بالديمقراطية دون أن يخفي تخوفه من أن تؤدي إلى نجاح تيار يستقطب الآن أغلبية السكان التي هو ليس منها.

وإذاً فالديمقراطية ما زالت تحتاج إلى تأسيس في الوعي العربي المعاصر، ما زالت في حاجة إلى جعلها تتحول، داخل الوعي العربي، من قضية تحيط بها شكوك إلى قناعة لا تتزعزع، كقناعة العقل بالضروريات البديهية. فكيف نعمل على تحقيق هذه المهمة الصعبة؟

من الأمور التي ساهمت في هذه الدرجة أو تلك على جعل الديمقراطية غير مؤسسة في الوعي العربي، بل في تشويه سمعتها، ما تعرضت له التجارب النيابية التي عرفها الوطن العربي من تشويه وتزوير، هذا فضلاً عن عيوب النظام البرلماني نفسه، العيوب التي تزداد وتتضخم بسهولة عندما يتعلق الأمر بمجتمعات لم تتطور الأوضاع فيها بعد إلى المستوى الذي يتطلبه التطبيق – السليم نسبياً – للنظام الديمقراطي. غير أن فساد تجارب برلمانية معينة مثلها مثل عيوب الديمقراطية نفسها، مهما اتسعت وتضخمت، لا ينبغي اتخاذها ذريعة للكفر بالديمقراطية نفسها، ذلك لأنه ليس هناك من بديل للديمقراطية إلا الاستبداد والدكتاتورية. ليس هناك من خيار ثالث: هناك فقط إما عيوب الديمقراطية وإما عيوب الاستبداد والدكتاتورية. أما عيوب الديمقراطية فيمكن التخفيف منها بواسطة مزيد من الديمقراطية، وأما عيوب الاستبداد والدكتاتورية فهي لا تقبل التخفيف إلا بالتخلي عنها والجنوح نحو الديمقراطية. أما «المستبد العادل» أو «الزعيم الملهم» – الكارزمي – فهو وإن وُجد، والزمان لا يجود به إلا نادراً، فلا شيء يضمن أن الذي سيأتي بعده سيكون على شاكلته أو يحافظ على نهجه. إن البداهة العقلية تقتضي، إذاً، الاقتناع بأنه ليس من الحكمة المراهنة على الذي قد يأتي ولا يأتي. إن المراهنة الوحيدة المضمونة النتائج – مهما طال الزمن وتشعب النضال من أجلها – هي المراهنة على الديمقراطية لا غير.

على أن الديمقراطية لا تعني النظام النيابي وحسب حتى نشكك فيها جملة وتفصيلاً بسبب ما قد يشوب هذا النظام من عيوب أو يتعرض له من تشويه. إن الديمقراطية تقتضي، أولاً وقبل كل شيء، احترام حقوق الإنسان، حقوقه الديمقراطية كحرية التعبير، وحرية إنشاء الجمعيات والأحزاب، وحرية التنقل، والحق في الشغل، وفي المساواة والعدل ودفع الظلم، إلخ... وهذه الحقوق الديمقراطية لا تقبل التأجيل ولا التفويت وهي سابقة على النظام النيابي ومستقلة عن نزاهة الانتخابات أو عدم نزاهتها وعن فساد الحياة البرلمانية أو عدم فسادها. ومن المؤسف حقاً أن يلاحظ المرء سكوت الناس عندنا عن مصادرة هذه الحقوق، حقوق الإنسان والمواطن، باسم هذا الشعار أو ذاك، أو بسبب الخوف واللامبالاة، مما يعني أن حقوق الإنسان ما زالت هي الأخرى في حاجة إلى تأسيس في الوعي العربي، فضلاً عن الحاجة إلى تأصيلها في السلوك الفردي والجماعي، وفي التربية والتعليم وفي مرافق الحياة الاجتماعية كافة.

أما الدعوى القائلة بأن الديمقراطية السياسية لا يستقيم أمرها إلا في ظل الديمقراطية الاجتماعية، فهي دعوى أثبتت التجربة بطلانها. إن إلغاء الديمقراطية السياسية باسم الرغبة في تحقيق الديمقراطية الاجتماعية أولاً، لم يسفر إلا عن استفحال البيروقراطية واستشراء الاستبداد وتفشي الجمود الفكري والعقائدي والعجز عن الوفاء حتى بأكثر حاجات العيش إلحاحاً كالمواد الغذائية. هذا بينما نجحت الديمقراطية السياسية في تحقيق الديمقراطية الاجتماعية حيثما وقع الاختيار على هذه الأخيرة كما في الدول الاسكندنافية. وإذاً فالوضع الصحيح للمسألة هو أن يقال: إن الديمقراطية السياسية هي إطار تنظيمي للحقوق الديمقراطية والنظام السياسي الذي يحترمها ويخدمها. أما الديمقراطية الاجتماعية فهي اختيار اقتصادي أثبتت التجربة أنها لا يمكن تحقيقه مع غياب الديمقراطية السياسية.

أما القول بأن الديمقراطية تحتاج إلى «نضج الشعب» حتى لا تنقلب إلى فوضى، وانه بالتالي من الضروري تأجيلها إلى أن يتحقق هذا «النضج»، فهو قول يمكن دفعه والرد عليه بأن «نضج الشعب» للديمقراطية لا يمكن أن يتحقق إلاّ من خلال ممارسة الديمقراطية، تماماً مثلما أنّ الطفل لا يتعلم المشي إلا من خلال ممارسة المشي نفسه. إن الاستئثار بالسلطة مهما حَسُنَت النوايا، ونادراً ما تكون كذلك، لا يمكن أن يؤدي إلى «نضج الشعب»، بل بالعكس: إن الاستئثار بالسلطة يؤدي دائماً إلى خنق إمكانيات التفتح والنضج في الفرد والجماعة. أضف إلى ذلك أن المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي ترزح تحت وطأتها الأقطار العربية لا يمكن التستر عليها ولا قمع الإحساس بها ومعاناتها بالاستبداد. إن المشاركة الشعبية في إطار ديمقراطي سليم هي وحدها القادرة على تجنيد الطاقات والإمكانيات كافة للعمل من أجل التغلب على المشاكل والصعوبات في جو من المسؤولية وتحمل ما يلزم من أعباء.

أما بالنسبة إلى علاقة الديمقراطية بالأهداف القومية، فليس ثمة شك في أن تأجيل الديمقراطية أيام الكفاح الوطني من أجل الاستقلال كان يجد تبريره في أن الديمقراطية لا يمكن أن تكون سليمة وحقيقية في ظل الحكم الأجنبي، وأنها فضلاً عن ذلك قد يستخدمها هذا الأخير لتعميق وجوده وإطالة مدته. وإذا كان هذا التبرير يجد سنده في المنطق الوطني نفسه، فإن تأجيل الديمقراطية في أقطار مستقلة بدعوى تعبئة الرأي العام كله من أجل «الوحدة» وعدم فسح المجال لخصومها للعمل ضدها، فهي دعوى لم تكن مبررة دائماً التبرير الكافي. ومهما يكن فقد أثبتت التجربة اليوم أن الديمقراطية قد باتت ضرورة قومية بقدر ما هي ضرورة وطنية قطرية.

هي ضرورة قومية لأن الوحدة العربية، أياً كان شكلها ومداها، غدت تفرض نفسها اليوم أكثر من أي وقت مضى، في عالم أصبحت سمته الأساسية التكتلات الاقتصادية والسياسية الجهوية والقطرية، وهي لم تعد مجرد شعار إيديولوجي، بل إنها اليوم ضرورة حيوية للعرب جميعاً، أعني للأقطار العربية كأقطار لم يعد يستطيع أيٌّ واحد منها القيام بمفرده بالتنمية المطلوبة وضمان الضروريات من أمن إقليمي وحل لمشكلة المياه والغذاء، إلخ. غير أن الوحدة العربية المنشودة، بل الضرورية، لا يمكن إنجازها اليوم إلا من خلال الديمقراطية وبواسطتها. إن الوحدة الممكنة اليوم هي تلك التي تُبنى لَبِنَةً لَبِنَةً من خلال الترابط والتشارك والتنازل المتبادل، بين الأقطار العربية، في إطار علاقات ديمقراطية بينها. ومن هنا فإن مقولة «إقليم القاعدة» يجب أن تترك مكانها لما سبق أن عبّرنا عنه بـ «القطر النموذج» الذي يكتسب دوره كنموذج مما يتوافر فيه من حياة ديمقراطية سليمة.

والديمقراطية ضرورة قومية ووطنية وقطرية في آن واحد. ذلك لأنّه إذا كان الوطن العربي وطناً واحداً فعلاً، فإن هذه الوحدة قائمة على التعدد أساساً. فما يميز الوطن العربي هو التنوع داخل الوحدة، وهو تنوع لا يقتصر على تعدد الأقطار العربية، بل هو تنوع داخل القطر الواحد، بل داخل المحافظة الواحدة، داخل العشيرة الواحدة. أضف إلى ذلك، التعدد الراجع إلى المرحلة الانتقالية التي يجتازها الوطن العربي والتي يتعايش فيها القديم والجديد في مختلف المجالات. وهكذا فالديمقراطية ضرورة قومية ووطنية وقطرية لأنها الوسيلة الوحيدة التي بإمكانها أن تحقق الاندماج القومي على صعيد القرية والمدينة والقطر والوطن العربي ككل.

فعلاً، تؤدي الديمقراطية إلى قيام صراعات، ولكنها صراعات أفقية، أي طبقة ضد طبقة أو إيديولوجيا ضد أخرى أو عقلية ضد عقلية، والنتيجة في مثل هذا الصراع هي ظهور الجديد من جوف القديم والوصول إلى نتائج جديدة، وبالتالي تحقيق تقدم. أما غياب الديمقراطية فهو لا يؤدي إلى انتفاء الصراع وإنما يصرفه إلى القوالب العتيقة كالقبيلة والطائفة مما يجعل منه صراعاً عمودياً، حيث يقف الفقير والغني في صف ليقاتلا الفقير والغني في الصف الآخر، مما يجعل من الصراع فتنة واقتتالاً وتدميراً للذات.

وإذاً فالديمقراطية بالنسبة إلى الأمة العربية ليست قضية سياسية وحسب، بل هي قضية قومية أساساً، قضية الاندماج بين مختلف التنوعات في الوطن العربي، وهي أيضاً قضية تاريخية – إن صح القول – لأنها هي وحدها التي توفر الشروط الضرورية التي تجعل الصراعات الاجتماعية تنتهي إلى تقدم، إلى ظهور الجديد من جوف القديم.



5- الدولة التي تبتلع المجتمع...

«... وهكذا فالدولة، أعني السلطة الحاكمة، هي التي أنشأت لنفسها المؤسسات التي تحتاج إليها، وهي التي تغذيها وتوجهها وتمنحها السلطة والنفوذ. هذه الدولة تبتلع المجتمع المدني فلا تترك مجالاً لقيام مؤسسات خارج الدولة، فكل المؤسسات هي امتداد للمؤسسة – الأم: الدولة...»

عرضنا في البحوث السابقة لحملة من العوائق الإيديولوجية التي حالت دون تأسيس الوعي بالديمقراطية في الفكر العربي المعاصر تأسيساً يبلور الوعي بضرورة الديمقراطية في إرادة سياسية وقناعة فكرية. بيد أن العوائق التي تقف في وجه الديمقراطية ليست نظرية إيديولوجية وحسب، بل هناك واقع «الدولة العربية الحديثة» نفسها، بناها ومؤسساتها. إن تحليل هذا الواقع من زاوية علاقته بالديمقراطية أمر لا بد منه لتعميق وعينا بالعوائق التي تواجه الانتقال إلى الديمقراطية في الوطن العربي.

كيف تبدو الدولة العربية الحديثة من منظور الديمقراطية؟

غني عن البيان القول إن الدولة الحديثة قد قامت في معظم الأقطار العربية أثناء خضوعها للاستعمار الأوروبي. فقد نُقلت إلى هذه الأقطار مؤسسات اقتصادية وإدارية وسياسية وثقافية من جنس تلك التي كانت قائمة في الدولة المستعمرة، مؤسسات الديمقراطية الليبرالية. والظاهرة التي يجب لفت الانتباه إليها هنا هي أنه بينما نشأت المؤسسات الليبرالية الديمقراطية في الدولة الأوروبية الحديثة بفعل تطور داخلي وبموازاة مع نشوء وتطور هذه الدولة نفسها، مما أدى في نهاية المطاف إلى قيام مجتمع مدني مستقل عن المجتمع السياسي (الدولة)، مجتمع قوامه مؤسسات اقتصادية (شركات، مصارف...) واجتماعية (نقابات، جمعيات...) وسياسية (أحزاب ومجالس منتخبة...)، بينما حدث هذا في أوروبا نجد أن بنى الدولة الحديثة في الأقطار العربية – والبلدان المستعمرة سابقاً بكيفية عامة – قد غرستها غرساً، وبالقوة أحياناً، الدولة المستعمرة. وهكذا فالدولة، أعني السلطة الحاكمة، هي التي أنشأت لنفسها المؤسسات التي تحتاج إليها، وهي التي تغذيها وتوجهها وتمنحها السلطة والنفوذ. أما المضمون الديمقراطي الليبرالي لهذه المؤسسات فقد امتصته الدولة امتصاصاً، فصارت الديمقراطية لا تمارس إلا على مستوى رجالاتها (السلطة الاستعمارية والجاليات الأوروبية).

وعندما استقلت الأقطار العربية حدث فيها ما حدث في معظم البلدان الحديثة بالاستقلال: لقد ورثت الحركة الوطنية التي حققت الاستقلال بنى الدولة الحديثة التي غرسها المستعمر، فكان الاستقلال عبارة عن «تأميم» هذه البنى بتسلم السلطة وحلول حكام وموظفين من أهل البلد مكان الحكام والموظفين الأجانب. أما العلاقات بين الدولة والمجتمع فقد بقيت تسري في القوالب نفسها التي كانت تسري فيها سلطة دولة الاستعمار، قوالب وأجهزة مهمتها احتواء المجتمع والهيمنة عليه. وفي الأقطار التي مورست فيها الحياة البرلمانية (مصر وسوريا والعراق ثم المغرب والأردن) خضعت هذه الممارسة للقوالب والأجهزة ذاتها سواء في مرحلة الانتخابات أو داخل البرلمانات، مما جعل «التجربة الديمقراطية» فيها تجربة تمارسها الدولة على المجتمع لمراقبته، وليس وسيلة تمكن المجتمع من مراقبة الدولة.

لقد كان من الطبيعي أن تنكشف عورات هذه الديمقراطية التي تهيمن الدولة بواسطتها على المجتمع، عند أول هزة وأول أزمة. وتأتي الحرب العربية – الإسرائيلية سنة 1948 التي انهزمت فيها الجيوش العربية التي كانت تسيّرها حكومات أفرزتها «الديمقراطية» المشار إليها، تأتي هذه الحرب لتشكل إدانة صريحة لهذه «الديمقراطية»، لحكوماتها وبرلماناتها ومؤسساتها... وكل شيء فيها ومنها. ويأتي رد فعل الجيوش العربية المنهزمة من خلال حركة «الضباط الأحرار» في مصر الذين استولوا على السلطة بهدف تحقيق ما عجزت الحكومات التي ورثت دولة الاستعمار عن تحقيقه: إنشاء دولة وطنية قوية قادرة على مواجهة الاستعمار والصهيونية وإستكمال السيادة وتحقيق الاستقلال الاقتصادي... إلخ. ومن أجل الإسراع في إنجاز هذه المهام رأى «الضباط الأحرار» أنه لا بد من البدء بـ «تطهير» الحياة السياسية من المناورات والمنافسات البرلمانية والحزبية. وسواء كانت هذه الرؤية مبررة فعلاً وصادقة حقاً، أو لم تكن، فإن النتيجة واحدة، وهي قيام «دولة العسكر» التي تحتوي المجتمع وتهيمن عليه مستعملة في ذلك الأجهزة السلطوية القائمة نفسها والتي منحها النظام العسكري مزيداً من النفوذ ومزيداً من التغلغل في جسم المجتمع.

ومع دخول دولة «الضباط الأحرار» في مواجهة علنية مع الاستعمار والصهيونية وجدت مصر نفسها (وبالتبعية سوريا والأردن وإلى حد ما العراق) تعيش في «حالة حرب»، أعني أنها تعاني انعكاسات حالة الحرب على المجتمع ككل، على الاقتصاد والاجتماع والسياسة والفكر والثقافة. وشيئاً فشيئاً، تلتقي مصر مع الاتحاد السوفياتي – سابقاً – في صف واحد، في مواجهة الاستعمار والإمبرالية. وهكذا أصبحت الدولة السوفياتية – دولة الزعيم والحزب الواحد – تقدم لمصر ولكثير من البلدان المستعمرة سابقاً – نموذجاً «آخر» جديداً مناقضاً للنموذج الذي تقدمه الدولة الليبرالية الاستعمارية، نموذجاً قوامه المركزية الشديدة والتخطيط الاقتصادي والتوجيه الثقافي والإيديولوجي، نموذجاً يبتلع المجتمع المدني: أعني لا مكان فيه لمؤسسات تقع خارج الدولة، فكل المؤسسات امتداد للمؤسسة – الأم: الدولة. والفرق الوحيد بين النموذج السوفياتي وبين نسخه خارج المعسكر الشيوعي هو أن النموذج الأصل قوامه حزب (الحزب الشيوعي) له دولة وجيش، أما في نسخه، سواء في مصر أو غيرها، فالجيش هو الذي له دولة وحزب.

وإلى جانب «دولة العسكر» التي أغلقت الباب أمام الديمقراطية باسم «الثورة» كان هناك ما يمكن وصفه بـ «الدولة التقليدية» التي يقوم كيانها على توظيف الأمر الواقع (مع استثمار العقيدة والقبيلة والغنيمة) في الإمساك بالسلطة المطلقة، والحرص بالتالي على تحجيم المجتمع في إطاره التقليدي والحيلولة دون قيام المؤسسات الحديثة من جمعيات ونقابات وغيرها من مؤسسات المجتمع المدني.

وهناك إلى جانب «دولة الثورة» و«الدولة التقليدية» دول شبه ديمقراطية. إن غياب الديمقراطية في هذه الدول ليس غياباً مطلقاً، إذ توجد منها مظاهر معينة، ولكن ذلك لم يكن ليمنع الحكم الفردي في هذه البلدان من الكشف عن وجهه بوضوح، من حين إلى آخر، خصوصاً عندما تنجح القوى الحية في البلاد في توظيف ذلك الهامش من الديمقراطية في طرح القضايا الجوهرية السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

هنا، في هذين الصنفين الأخيرين يمكن المرء أن يلمس بسهولة دور الإمبريالية العالمية في إعاقة تطور الأوضاع في اتجاه إرساء الحكم الديمقراطي، وهو الدور الذي لا يختلف في جوهره عن الدور التخريبي الذي قامت به إزاء «دولة الثورة» ومشروعها التحريري الإنمائي. وفي كلتا الحالتين كانت الضحية الأولى والأخيرة هي مؤسسات المجتمع المدني.

كانت الضحية الأولى لأن «دولة الثورة» مثل «الدولة التقليدية» و«الدولة شبه الديمقراطية» لم تكن تتحمل قيام مؤسسات حقيقية مستقلة تزاحم بجد المؤسسات التي تركب عليها (العسكر، الحزب الوحيد، القبيلة، الطائفة، الأحزاب المصطنعة...). وكانت الضحية الأخيرة لأن الدور التخريبي الذي قامت به الإمبريالية سواء إزاء المشروع الوطني التحرري في «دولة الثورة» أو إزاء التطور الديمقراطي الصحيح، في الصنفين الآخرين، قد انعكس أثره السلبي بقوة على عملية تكوُّن النخبات وتراكم فعالياتها وذلك بما كرسه من الفشل والإحباط وانسداد الآفاق في صفوف أجيال النخبات. ومعلوم أن المجتمع المدني، الذي هو مجال الممارسة الديمقراطية، إنما تبنيه النخبات العصرية التي نجحت في شق طريقها لتحقيق مشاريعها وطموحاتها واكتساب ما يكفي من القوة والخبرة، مما يؤهلها لمأسسة نشاطها واستقطاب القوى الحية الأخرى، وبالتالي تكريس الديمقراطية وقيادة مسيرة التحديث. وتلك ملاحظة تقودنا إلى الحديث عن النخبات وتعاقبها في الوطن العربي.

6- المجتمع المدني والنخب ات في الوطن العربي

«... وتضيق منجزات هذه النخبة التي تحتكر الدولة والقطاع العام عن استيعاب الأفواج الجديدة من الباحثين عن الشغل... فيبدأ النقيض الجديد في التكوّن على شكل نخبات جديدة تقفز إلى السطح وكأنها على موعد تاريخي مع فشل النخبة الحاكمة...».

إذا كان من الجائز، أو حتى من الطبيعي أو الضروري، أن يختلف الباحثون حول تعريف «المجتمع المدني»، فإن هناك واقعة أساسية وبديهية لا يمكن أن تكون موضوع خلاف، وهي أن المجتمع المدني هو، أولاً وقبل كل شيء، مجتمع المدن، وأن مؤسساته هي تلك التي ينشئها الناس بينهم في المدينة لتنظيم حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، فهي إذاً مؤسسات إرادية أو شبه إرادية يقيمها الناس وينخرطون فيها أو يحلُّونها أو ينسحبون منها، وذلك على النقيض تماماً من مؤسسات المجتمع البدوي/القروي الذي تتميز بكونها مؤسسات «طبيعية» يولد الفرد منتمياً إليها مندمجاً فيها لا يستطيع الانسحاب منها مثل القبيلة والطائفة... إلخ. وإذاً فالبحث في حضور أو غياب مؤسسات المجتمع المدني في قطر من الأقطار لا بد من أن ينطلق من النظر في وضعية المدن في ذلك القطر: هل هي التي تهيمن على المجتمع باقتصادها ومؤسساتها وتقاليديها وتراثها... أم أن المجتمع البدوي/القروي هو السائد بمؤسساته وتقاليده وسلوكياته وقيمه وفكره؟

أعتقد أنه، في ما يخص الوطن العربي، كان الأمر وما يزال واضحاً لا يحتاج إلى بيان: كانت البادية والأرياف وما زالت هي المهيمنة بمؤسساتها وسلوكياتها وتقاليدها وعقليتها، فضلاً عن هيمنتها الديمغرافية، ليس في الجبال والسهول والصحارى والقرى والأرياف وحسب، بل في المدن نفسها التي تتكون الأغلبية الساحقة من سكانها من الوافدين عليها ضمن موجات متواصلة من «الهجرة من البادية إلى المدينة».

سنغض الطرف هنا عن تاريخ العلاقة بين المدينة والبادية في الوطن العربي، وهي العلاقة التي تشكّل محور تحليلات ابن خلدون، كما هو معروف، وسنحصر اهتمامنا هنا في الوطن العربي الحديث الذي تشكل مع بداية مرحلة الاستعمار، المرحلة التي برزت فيها المدينة العربية الحديثة، إما حول المدن القديمة وإما خارجها، وسنركّز على ما يهم موضوعنا بالدرجة الأولى وهو نشوء النخبات وتطورها، ذلك لأن مؤسسات المجتمع المدني ليست في حقيقة الأمر إلا الأطر الاجتماعية التي تنتظم فعاليات النخبات الحديثة السياسية والاقتصادية والثقافية.

لقد غرس الاستعمار في الأقطار التي احتلها بنى الدولة الأوروبية الحديثة، أعني مؤسساتها الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية، فَعَمِلَ بذلك على فسح المجال لقيام نخبات حديثة انبثق الجيل الأول منها من صفوف الأرستقراطية المدينية التقليدية خاصة، إذ كانت أكثر اتصالاً واحتكاكاً بالمستعمر ومؤسساته. ومع النمو النسبي السريع الذي عرفته هذه النخبة، ومع تطور وعيها الوطني والاجتماعي والاقتصادي بالارتباط بحركة التحرر من الاستعمار في العالم، برزت هذه النخبة لتشكل النقيض الذي أفرزه «التحديث الاستعماري» من جوفه وجوف المجتمع التقليدي، والذي سيقود النضال الوطني من أجل الاستقلال. ومع أن مضمون «الاستقلال» كان ينصرف أولاً، وقبل كل شيء، إلى استرجاع السيادة الوطنية، فإنه لا بد من الأخذ بعين الاعتبار الفرق بين مشروع هذه النخبة الجديدة وبين رد الفعل الشعبي الذي قادته النخبة التقليدية، البدوية أساساً، التي وقفت في وجه الغزو الاستعماري لدى بدايته: لقد تحركت هذه النخبة التقليدية بدافع واحد هو رد الغازي الأجنبي والحفاظ على الوضع القائم كما هو، وضع المجتمع التقليدين، غير «المدني»، مجتمع القبيلة والطائفة ودولتهما. أما النخبة الحديثة التي أفرزها التحديث الاستعماري، والتي قامت تطالب بالاستقلال، فلقد كانت تحمل مشروعاً تحديثياً قوامه إضفاء الطابع الوطني على المؤسسات والبنى الحديثة التي حملها معه الاستعمار، ثم تنميتها لتشمل وتؤطر فعاليات المجتمع بأسره، وبكلمة واحدة كانت تحمل مشروع تأسيس دولة حديثة وإرساء مؤسسات المجتمع المدني.

ودون الدخول في تفاصيل لا حاجة إلى التذكير بها هنا، نركّز فقط على واقعة أساسية تنتظم عملية التطور الاجتماعي الذي عرفته الأقطار العربية منذ النضال من أجل الاستقلال إلى اليوم. هذه الواقعة هي تعاقب النخبات بوتائر سريعة على شكل «النقيض الذي يخرج من جوف الشيء». هذا التعاقب الذي يمكن أن نرسم له الصورة التخطيطية العامة التالية:

هناك أولاً النخبة التي قادت الحركة الوطنية من أجل الاستقلال والتي خرجت، كما قلنا، من جوف الأرستقراطية المدينية التقليدية بفعل «صدمة الحداثة» الناجمة عن الاحتكاك بالغرب (الغرب المستعمر والغرب النموذج والمثال – في آن واحد). هذه النخبة التي عملت على تجنيد «الشعب» وتوعيته وساهمت في نشر التعليم الحديث في صفوفه... إلخ، سرعان ما ستجد نفسها أمام نقيض يخرج من جوفها، أعني من داخل الحركة الوطنية التي تتولى قيادتها، نقيض تقوده عناصر لا تنتمي إلى دائرة الأرستقراطية المدينية التقليدية، بل هي في الغالب من الفئات التي سكنت المدن في إطار الهجرة الحديثة من البادية إلى المدينة التي عرفت منطلقها مع بداية المرحلة الاستعمارية. يتعلق الأمر أساساً بنخبة جديدة تقف في الصف الثاني وراء النخبة القيادية لتطالب بالانتقال بالنضال الوطني من مجرد العمل السياسي السلمي، «المدني» الحزبي، إلى المواجهة والصدام (مظاهرات، إضرابات، مقاومة مسلحة)، فتسير الأمور في هذا الاتجاه وتتولى النخبة الجديدة قيادة «العنف الوطني»، فتكتسب بذلك مكانة وشرعية تمكنانها من مزاحمة النخبة القديمة على قيادة الحركة الوطنية ومشروعها التحرري مزاحمة جدية.

ومع نيل الاستقلال تدخل العلاقة بين النخبتين في تناقض صريح، أساسه هذه المرة ليس الاختلاف حول طريقة مواجهة المستعمر، بل اختلاف الموقع والمنزلة على صعيد السلم الاجتماعي وما يرتبط بهما من مصالح ومكاسب توفرها دولة الاستقلال. لقد تسلمت النخبة المنحدرة من الأرستقراطية المدينية مقاليد الأمور في دولة الاستقلال، وكان ذلك أمراً طبيعياً لأنها وحدها كانت المؤهلة لذلك بحكم خبرتها السياسية وموقعها الاجتماعي ومستواها الثقافي، وأيضاً بحكم علاقتها «السلمية» – أو التي أصبحت كذلك – مع الدولة «المانحة» للاستقلال على مائدة المفاوضات. وتنهمك هذه النخبة، الحاكمة غداة الاستقلال، في عمليتين متناقضتين: تعزيز مواقعها الاقتصادية والمؤسساتية، السياسية والثقافية، الشيء الذي يعمق الهوة ويذكي التناقض بينها وبين النخبة الناشئة، النخبة «النقيض» من جهة، والعمل من جهة أخرى من أجل تلبية بعض المطالب الشعبية الملحة، وبكيفية خاصة على مستوى التشغيل والتعليم، الشيء الذي يمد النخبة «النقيض» بروافد جديدة تتطلع هي الأخرى إلى مواقع أفضل ومنازل أعلى.

وإذا أضفنا إلى هذا وذاك ضغوط «الاستعمار الجديد»، الذي كان يقيم العراقيل تلو العراقيل أمام دولة الاستقلال ويحول دونها ودون تحقيق مشروعها الوطني، أدركنا كيف أن الاختلاف حول طريقة مواجهة الاستعمار سيقفز على السطح مرة أخرى ليقدم للصراع حول المواقع والمنازل غطاء إيديولوجياً مستمداً من «الفكر الوطني» الذي أصبح الآن يتغذى أكثر من أي وقت مضى من إيديولوجيا حركة التحرر الوطني العالمية ذات الميول الثورية والاتجاه الاشتراكي. وهكذا تأتي الخطوة العملية مبررة، فيقوم «الضباط الأحرار» في الجيش أو «العناصر الراديكالية» في الحزب بالاستيلاء على السلطة، في الدولة أو في الحزب أو فيهما معاً، ناطقين باسم النخبة الجديدة (القروية البدوية الأصل) التي ينتمون إليها، والتي أصبحت «وحدها» تمثل الشعب، متخذين منها وسيلتهم «المَدينيَّة» لبسط الهيمنة على جسم المجتمع كله.

وتدور عملية التطور دورة أخرى مماثلة تذكرنا بالدورة الخلدونية: تنهمك النخبة الحاكمة بعسكرييها ومدنييها في مزاحمة النخبة القديمة على مواقعها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية وانتزاعها منها، كلاً أو بعضاً، وخلق مواقع ومنازل جديدة لأعضائها وأنصارها من جهة، وفي الوقت نفسه تنصرف، من جهة أخرى، إلى «البناء والتشييد»، إلى إنشاء بنى جديدة صناعية وفلاحية وثقافية في جو من الصخب الإعلامي توظف فيه شعارات الإيديولوجيات الثورية، فتكون النتيجة تعميم الوعي الاجتماعي بالفوارق الطبقية واحتكار المواقع... إلخ.

وتضيق منجزات هذه النخبة التي أصبحت تحتكر الدولة والقطاع العام، تضيق عن استيعاب الأفواج الجديدة من الباحثين عن الشغل وفي مقدمتهم خريجو الجامعات والمعاهد العليا...، فيبدأ «النقيض» الجديد في التكون على شكل نخبات جديدة تقفز إلى السطح وكأنها على موعد تاريخي مع فشل النخبة الحاكمة صاحبة «دولة الثورة» في تحقيق شعاراتها والتزاماتها، وبالتالي دخولها في أزمات اقتصادية وسياسية تزيدها المديونية الخارجية الثقيلة المتورّمة باستمرار استفحالاً واستشراء، فلا تجد النخبة الحاكمة ما تواجه به المطالب الشعبية إلا الإمعان في «القمع» الذي لم يعد تبرره الشعارات الوطنية الثورية كما كان الشأن من قبل، فترتفع أصوات تطالب بالديمقراطية، وهي في الغالب منبعثة من صفوف النخبات القديمة المزاحة عن السلطة، أو من فروعها وامتداداتها التي لم تَنَلْ بعد نصيبها منها، إلى جانب أصوات أوسع مدى وأقوى دوياً، في الوقت الراهن، وفي مقدمتها جماعات ترفع شعار «الإسلام هو الحل». إنها أصوات «النقيض» الجديد، أعني النخبات الجديدة التي أفرزتها مرة أخرى عملية التطور التي أبرزنا سماتها: الانتقال من البادية إلى المدينة ومن الهوامش إلى المراكز عبر انتشار التعليم وذيوع الوعي بالحاجة إلى الارتقاء على سلم المواقع والمنازل.

ثلاثة أجيال من النخبات المتعاقبة على مسرح التاريخ العربي المعاصر، يعرف أبناء كل قطر زعماءها وقادتها، فلا حاجة إلى ذكرهم، ولذلك سننصرف في ما يلي إلى التركيز على ما يجمع بينها وهو الخوف من الديمقراطية...





7- نخبات تخاف من الديمقراطية...

«... ذلك لأنّ ما يجمع الأجيال الثلاثة من النخبات التي تحدثنا عنها هي أنها جميعاً تخشى الديمقراطية أو تتخوف من نتائجها، نظراً إلى كون علاقاتها بجسم المجتمع لا تمر عبر مؤسسات من نوع مؤسسات المجتمع المدني...»

انتهى بنا التحليل في البحث السابق إلى رصد ثلاثة أجيال متعاقبة من النخبات في المجتمع العربي الحديث، ويهمنا هنا أن نلقي الضوء على موقف هذه النخبات من المسألة الديمقراطية.

ثلاثة أجيال من النخبات المتعاقبة على مسرح التاريخ العربي الحديث تخاف جميعاً السير مع اللعبة الديمقراطية إلى نتائجها. هناك بطبيعة الحال فوارق واختلافات جزئية بين قطر عربي وآخر في هذا المجال، فوارق قد تطال الكم أو الكيف أو الزمن ولكنها مع ذلك ليست فوارق جوهرية. ويمكن تصحيح الصورة بإدخال بعض التعديلات لإبراز خصوصية هذا الصنف أو ذاك من أصناف النخبات و«الدول» التي تحدثنا عنها: نخبة دولة الثورة، ونخبة الدولة التقليدية، ونخبة أو نخبات الدولة شبه الليبرالية أو شبه الديمقراطية. وفي ما عدا ذلك تظل الصورة واحدة إذا نظرنا إليها من زاوية النتائج التي أسفرت عنها عملية تشكل «النقيض» التي شرحناها سالفاً. وليست هذه النتائج، في نهاية التحليل، غير الوضع العربي الراهن حيث تتصارع، بعنف في مكان وبصمت في آخر، أجيال النخبات التي تحدثنا عنها، تتصارع من أجل المنازل (جمع منزلة)، من أجل «الجاه المفيد للمال» حسب عبارة ابن خلدون، من أجل السلطة والمصالح.

هناك بقايا الأستقراطية المدينية التقليدية وامتداداتها. وهناك «الطبقة المسيّرة» التي أفرزها القطاع العام من داخله أو نشأت على هوامشه بالتعامل معه واستغلاله نوعاً من الاستغلال. ثم هناك الفئات المطالبة المعترضة المحتجة (من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار) وهي تعبّر بصورة أو بأخرى، تعبيراً مطابقاً أو مقلوباً عن مطالب وحاجات الأغلبية من الشعب، لا أقول «الساحقة» بل أقول المسحوقة المغلوبة على أمرها. والحديث عن الديمقراطية أو عن المجتمع المدني في الوطن العربي لن يكون له أيّ مدلول واقعي إذا هو لم يستحضر هذه الخريطة الاجتماعية، إذا هو لم يأخذ بعين الاعتبار قدرة وإمكانية هذه الخريطة على تحمل الديمقراطية وفسح المجال أمام مؤسسات المجتمع المدني. ذلك لأن ما يجمع الأجيال الثلاثة من النخبات التي تحدثنا عنها هي أنها جميعاً تخشى الديمقراطية أو تتخوف من نتائجها، نظراً إلى كون علاقاتها بجسم المجتمع لا تمر عبر مؤسسات من نوع مؤسسات المجتمع المدني التي هي الشرايين والقنوات التي تضمن، أو على الأقل تجعل في الإمكان، احترام قواعد الممارسة الديمقراطية.

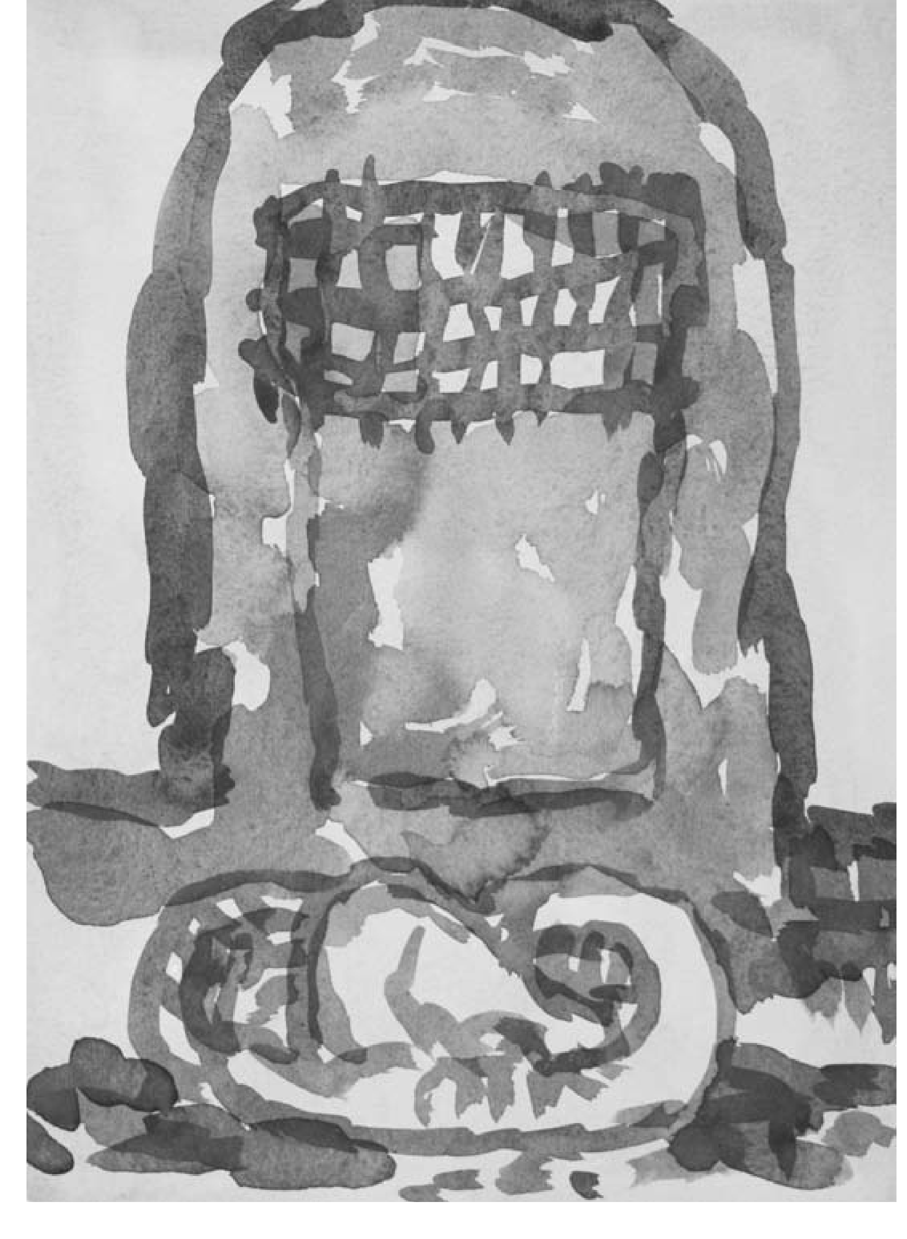
الأرستقراطية الدينية تخشى الديمقراطية لأنها لا تهيمن، أو على الأقل لم تعد تهيمن، على قنوات التأثير في الأغلبية العددية من السكان وكسب أصواتها. و«الطبقة المسيرة»، بدورها، تخشى الديمقراطية لأنها تعلم أن النتيجة الحتمية لكل ممارسة ديمقراطية حقيقية ستكون افتقادها لمركزها ومنزلتها كـ «طبقة مسيرة»، أي انتقال السلطة من أيديها إلى أيدٍ أخرى. أما الفئات الأخرى المطالبة المحتجة، بعنف أو بصمت فهي ترى «الديمقراطية» في استلامها السلطة لأنها تعتبر نفسها المثل «العددي»، وأحياناً الشرعي والتاريخي للأمة، وهي لا تقبل الديمقراطية التي قد تؤدي إلى استلام «النخبة العصرية»، المدينية الأصل أو التي تَمَدْيَنَتْ، لمقاليد الأمور بواسطة «لعبة» الانتخابات كما هي في الغرب حيث تلعب الدعاية والقدرة الإعلامية دوراً حاسماً.

ومن دون شك، فإن هذا الخوف من الديمقراطية الذي يعم سائر النخبات والذي يضفي الطابع الإشكالي على المسألة الديمقراطية في مثل الوضعية التي شرحناها، يجد ما يُؤَسِسُه في نوع الاقتصاد السائد: الاقتصاد الذي لا تهيمن فيه المؤسسة المستقلة عن الدولة التي هي الأساس الذي يقوم عليه المجتمع الحديث، وبالتالي مؤسسات المجتمع المدني الاجتماعية والسياسية والثقافية. إن الاقتصاد في الوطن العربي يهيمن فيه عنصران أو قطاعان لا يدفعان إلى تكوين مؤسسات: الزراعة الطبيعية غير المصنعة التي تكرس هيمنة الطابع البدوي/القروي في المجتمع، الطابع المناقض بنوع مؤسساته وتقاليده والعقلية السائدة فيه للمجتمع المدني كما أبرزنا قبل. أما ثاني القطاعين فهو الريع وما في معناه، أعني الدخل الذي يأتي الدولة لا من مسلسل عملية الإنتاج في داخل البلد، بل من عائدات النفط والعمال المهاجرين والهبات والقروض. هذا النوع من الدخل الذي يشكل العنصر الأساسي في اقتصادات جلّ الأقطار العربية في الظرف الراهن يقع تحت تصرف الدولة: تنفق منه في حماية نفسها وتعزيز سلطتها وتقوية أجهزتها مما يجعلها مستقلة، كلياً أو جزئياً، عن دافعي الضرائب (الذين كانت مطالبتهم، في أوروبا، بحقهم في مراقبة طريقة تصرف الحاكم بأموال الضرائب هي الأصل في الديمقراطية الحديثة) من جهة، وتمور منه المشروعات العامة والخدمات الاجتماعية فضلاً عن أجور الموظفين وتدعيم المواد الغذائية... إلخ، مما يجعل يد الدولة هي العليا في كل مجال: تتوقف عليها حياة الأفراد والمؤسسات ولا تتوقف هي على أية قوة اقتصادية مستقلة عنها.

وإذا أضفنا إلى هذا وذاك هروب الأموال الوطنية إلى الخارج، خوفاً من سطوة رجال الدولة وتسلطهم، وأخذنا بعين الاعتبار كذلك اقتصار ما يبقى منها في الداخل على المشروعات الصغيرة التي تدر الربح السريع من جهة، واعتبرنا تحكم الرأسمالية العالمية في الاقتصاد العالمي وتسرب نفوذها إلى داخل كل قطر، نفوذها الاستغلالي التخريبي لعملية التنمية المستقلة في أقطار «الجنوب» من جهة أخرى، أدركنا كيف أن الوضع الاقتصادي العام في الوطن العربي لا يفرز من خلال آلياته الذاتية ما يكفي من البنى والمؤسسات التي تعطي للمجتمع الطابع المدني الحديث وتجعل الديمقراطية السياسية اختياراً يفرض نفسه، ليس فقط من خلال رغبات الناس ونضالاتهم، بل أيضاً بضغط «قوة الأشياء» ذاتها، قوة الواقع المؤسساتي المُتَنَامي.

إن الوضع الاقتصادي في الوطن العربي ليس من ذلك النوع، إنه بالعكس وضع تهيمن فيه مؤسسة كلية واحدة، هي الدولة وأجهزتها الداخلية وارتباطاتها الخارجية، وهو لذلك يفرز تفكيراً سياسياً «تلقائياً» مماثلاً. وأقصد بالتفكير السياسي «التلقائي» ذلك الذي يتم – سواء مع أو ضد – بوحي من الوضع الاقتصادي الاجتماعي القائم وداخل حدوده وبواسطة معطياته، والذي تكرسه الثقافة السائدة. إن الوضع القائم، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً، في الأقطار العربية تهيمن فيه الدولة، كما قلنا، بوصفها «المؤسسة الكلية الواحدة». والتفكير السياسي «التلقائي» الذي يفرزه هذا الوضع يكتسي هو الآخر الطابع نفسه. الناس يتصورون التغيير وينتظرون الأفضل من «مؤسسة كلية واحدة» بديلة ولكن مماثلة، يطلقون عليها من الأسماء والأوصاف ما يختلف على صعيد الإحالة الإيديولوجية (إيديولوجيا دينية أو قومية أو ثورية) مع بقاء المضمون واحداً، مثل: المستبد العادل، الزعيم البطل، القائد الفذ... إلخ. إن الحل يلتمس في الفرد/المؤسسة البديل... في «الربان»، وكأن السفينة التي لا تقلع يكمن عيبها في الربان وتوجيهه فقط وليس في بنية السفينة وآلياتها أيضاً.

وبعد، فلربما توحي الفقرات السابقة بأن تحليلنا قد اتجه وجهة إقامة الدليل على «استحالة» قيام الديمقراطية في ظل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة في أقطار الوطن العربي، الأوضاع التي تتميز بغياب مؤسسات المجتمع المدني وتكرس هذا الغياب تكريساً مطلقاً أو تُفقد ما هو موجود منها القدرة على التوسّع والانتشار. والواقع أن المسألة الديمقراطية في الوطن العربي تقتضي معالجتها العلمية الموضوعية الانطلاق من الكشف عن العوائق التي تحول دون قيامها والوعي بها. ذلك بمثابة تشخيص الداء، وتشخيص الداء ليس معناه إقامة الدليل على استحالة الشفاء، بل إن التشخيص الدقيق الذي يبرز معطيات المرض، مهما كانت مؤلمة فظيعة، هو السبيل الوحيد لتعيين الدواء المناسب والفعّال. والديمقراطية اليوم هي بمنزلة الدواء إن لم تكن الشفاء نفسه. إنها مطلب مبدئي، ضرورة من ضرورات عصرنا كما سنبين في ما يلي.



8- الديمقراطية ضرورة...

«... إن التعبير الديمقراطي الحر والاعتراف بالاختلاف والتغاير وتداول السلطة.. إلخ، هي الشروط الضرورية التي تضمن تصريف الحركة والصراع في الوطن العربي تصريفاً سلمياً بناء...».

كيف ينظر إلى قضية الديمقراطية في الوطن العربي. هل ننظر إليها من خلال الظروف التاريخية التي أنتجتها في أوروبا، أم من خلال الظرف التاريخي العربي الراهن الذي يجعل من الديمقراطية ضرورة تاريخية. بعبارة أخرى، هل ننظر إليها من خلال ما قد يعتبره المؤرخ أسباباً لقيامها في الغرب، أم من خلال المهام التي يسندها لها في الوطن العربي المُشرّع للمستقبل، المفكر والمناضل السياسي؟

إننا نختار من دون تردد المنظور الثاني، ذلك لأن المنظور الأول لا يمكن أن ينتج في أحسن الأحوال سوى تفسير معين للتاريخ على هذه الدرجة أو تلك من النجاح، أما المنظور الثاني فهو يقود إلى صنع التاريخ، ونحن إلى هذا أحوج.

الديمقراطية اليوم ليست موضوعاً للتاريخ، بل هي قبل ذلك وبعده ضرورة من ضرورات عصرنا، أعني أنها مقوم ضروري لإنسان هذا العصر، هذا الإنسان الذي لم يعد مجرد فرد من «رعية» بل هو مواطن يتحدد كيانه بجملة من الحقوق هي الحقوق الديمقراطية التي في مقدمتها الحق في اختيار الحاكمين ومراقبتهم وعزلهم، فضلاً عن حق الحرية، حرية التعبير والاجتماعي وإنشاء الأحزاب والنقابات والجمعيات، والحق في التعليم والعمل، والحق في المساواة مع تكافؤ الفرص السياسية والاقتصادية... إلخ. وإذاً فالمسألة الديمقراطية يجب أن ينطلق النظر إليها لا من إمكانية ممارستها في هذا المجتمع أو ذاك، بل من ضرورة إرساء أسسها وإقرار آلياتها والعمل بها بوصفها الإطار الضروري لتمكين أفراد المجتمع من ممارسة حقوق المواطنة من جهة، وتمكين الحاكمين من الشرعية الحقيقية التي تبرر حكمهم من جهة أخرى.

إن الشرعية الديمقراطية هي اليوم الشرعية الوحيدة التي لا بديل منها: إن الشرعية الثورية التي نادت بتأجيل الديمقراطية السياسية بذريعة إعطاء الأولوية لأهداف أخرى اعتبرت مقدمات وشروطاً لـ «الديمقراطية الحقة» قد فشلت في تحقيق أهدافها تلك. وسواء كان فشلها بسبب عوامل ذاتية داخلية، أم بسبب تدخلات خارجية، فإن النتيجة الوحيدة الملموسة التي تفرض نفسها اليوم هي بروز الحاجة إلى الديمقراطية بوصفها حقاً لا شيء يبرر تعليقه أو وضعه تحت الرقابة أو الوصاية من أية جهة كانت. إن أية أهداف تطرحها الدولة في عالم اليوم لا يجوز وضعها فوق «حقوق الإنسان والمواطن»، بل بالعكس يجب أن تكون جميع الأهداف نابعة من هذه الحقوق خادمة لها. أما «الشرعية التاريخية» التي قد يدّعيها هذا الحاكم أو ذاك فهي شيء من أشياء الماضي، بمعنى أنها لم تعد قادرة على تبرير ذاتها بذاتها في العصر الحاضر، إن الشيء الوحيد الذي يعينها على تبرير نفسها هو دخولها تحت الشرعية الديمقراطية وتكيفها مع أحكامها. إن ذلك وحده هو الذي يمكن أن يعطيها معنى في الحاضر ويفتح أمامها باب الاستمرارية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالنظر إلى الديمقراطية كمبدأ، أي كإطار لممارسة الإنسان لحقوق المواطنة، يجعلها سابقة على القنوات والمؤسسات التي تُمارَس فيها وبواسطتها، تماماً مثلما أن حق المريض في الشفاء سابق على توافر ما يتم به الشفاء من أدوية وأجهزة ومستشفيات. وواضح أن طرح المسألة هذا الطرح المبدئي الصحيح يرفع ذلك الإشكال الذي ينجم عن ربطها بالمجتمع المدني كما تربط الدجاجة بالبيضة. صحيح أن الممارسة الديمقراطية إنما تتم، وتتأتى، عبر ما نسميه بـ «مؤسسات المجتمع المدني»، ولكن الشيء الذي يجب ألا يغيب عن أذهاننا هو أن قيام هذه المؤسسات جزء من الديمقراطية نفسها: فبممارسة الحقوق الديمقراطية، حق حرية التعبير وحرية إنشاء الجمعيات والأحزاب والنقابات والشركات والتعاونيات، والحق في الملكية، والحق في العمل وفي المساواة وتكافؤ الفرص... إلخ، بممارسة هذه الحقوق تنشأ مؤسسات المجتمع المدني، وبتغلغلها في جسم المجتمع تتعمق الممارسة الديمقراطية بدورها.

واضح أن هذا التأكيد المبدئي للديمقراطية بوصفها إطاراً لممارسة حقوق المواطنة وقيام مؤسسات المجتمع المدني، لا يجعل نتائج التحليل الذي قمنا به غير ذات موضوع. كلا، إن الممارسة الديمقراطية إنما تتم في مجتمع، والمجتمع ليس مجرد كم من الأفراد، بل هو علاقات ومصالح وفئات وصراعات ومنافسات، مما يجعل الديمقراطية، في نهاية التحليل، طريقة سلمية وايجابية لتنظيم العلاقات داخل المجتمع تنظيماً عقلانياً يوجه الصراع والمنافسة لفائدة تقدم المجتمع ككل في إطار ممارسة المواطن لحقوقه. وإذا كانت الديمقراطية في أوروبا قد قامت، وتقوم، بدور تنظيم العلاقات الرأسمالية وتصريف الصراع فيها تصريفاً سلمياً، فلا شيء يبرر اعتبارها جزءاً من العلاقات الرأسمالية نفسها، بل بالعكس، فالعلاقات الرأسمالية تقوم في جوهرها على التسلط والإحتكار والاستغلال، بينما تهدف الديمقراطية إلى الحد من ذلك إلى أدنى درجة ممكنة بما تقيمه من أجهزة للمراقبة وتقدمه من إمكانيات للمقاومة وتغيير موازين القوى. وإذاً فالديمقراطية من هذا المنظور هي الإطار السلمي البنّاء لحل الصراعات داخل المجتمع وترتيب العلاقات فيه لصالح تقدم الأمة وتمتع المواطن بحقوقه كاملة.

والمجتمعات العربية تعيش اليوم صراعات مختلفة متداخلة، وقد أبرزنا في الفقرات السابقة جانباً منها، وهو صراع أجيال النخبات. وإذا نحن الآن تجاوزنا التحليل السياسي والتحليل الاجتماعي الثقافي، ونظرنا إلى هذا الصراع من المنظور التاريخي الحضاري العام، فإننا سنجد أن الأمر يتعلق بعملية تحوّل حضارية كبرى، عملية انتقال المجتمعات العربية من حضارة البادية والقرية التي تسود فيها الزراعة والرعي إلى حضارة المدينة التي تهيمن فيها الصناعة والتجارة والخدمات العامة: من مجتمع المؤسسة الطبيعية (القبيلة) إلى مجتمع المأسسة العقلانية. ونقطة «الحرج» في عملية التحول هذه هي كونها تتم بوتائر سريعة وعلى مدى واسع جداً. ذلك لأن دوافع «الانتقال» وبواعثه ليست نابعة فقط من جوف المجتمع بفعل تطور داخلي كما حدث في أوروبا، بل إنه انتقال أو تحول يتم تحت ضغط حضارة عالمية أغرقت العالم بمنجزاتها واغراءاتها وآلياتها، ففرضت نفسها كحضارة للعصر كله، كتتويج للمراحل السابقة من التاريخ البشري.

من هنا تعاقب النخبات الجديدة في الوطن العربي – والعالم الثالث عموماً – تعاقباً سريعاً جداً لا يترك فيه اللاحق للسابق فرصة بسط هيمنته عبر مؤسسات تنشأ بفعل تراكم منجزاته وخبراته وإشباع طموحاته. إن ما يحدث هو أن تعميم معطيات الحضارة الحديثة عبر نشر التعليم ووسائل الإعلام وانتشار السلع وما يرافق ذلك من تعميم الوعي الاجتماعي والسياسي، كل ذلك يستحث الناس وخاصة الأجيال الجديدة على التطلع إلى وضعيات ومواقع أحسن: فلم يعد ابن الفلاح محكوماً عليه أن يكون فلاحاً ولا ابن الحداد أن يكون حداداً، كما كان الشأن في الماضي حينما كانت التطلعات الفردية والجماعية مؤطرة داخل مجالات محدودة ومواقع موروثة أباً عن جَد. لقد أصبحت المجالات والمواقع مفتوحة كلها بفعل نشر التعليم وانتشار وسائل الإعلام وتعمق الوعي السياسي والاجتماعي. وقد قوى هذه التطلعات وأضفى عليها صبغة الممكن القابل للتحقق حاجة دولة الاستقلال إلى الأطر (الكوادر) والموظفين وبروز حاجات جديدة تتزايد باستمرار. فكان طبيعياً إذاً أن تتزاحم النخبات وتتعاقب بتزاحم الأجيال الصاعدة وتعاقبها خصوصاً وأن نسبة المواليد مرتفعة جداً. والنخبة ليست في نهاية الأمر سوى مجموعة من أبناء الجيل الواحد، أو الأجيال المتداخلة، تجمع بينهم تطلعات وتحركهم طموحات يضفون عليها صفة الإطلاق، فيجعلونها مشروعاً مستقبلياً للمجتمع كله، ويعملون على تجنيد «الشعب» من أجل تحقيقها.

إن عملية كهذه – عملية التحول التاريخي الحضاري الواسع وما يطبعها من تزاحم النخبات وتعاقبها السريع – تجعل الانتقال من موقع اجتماعي أو سياسي أو ايديولوجي أمراً ميسوراً، تلقائياً: فالحواجز الطبقية والمؤسساتية في مثل هذه الحال تصبح متحركة لينة يمكن القفز عليها بسهولة ومن دون أدنى حرج: فالانتقال من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، أو العكس، ومن الفقر إلى الغنى، ومن «خشونة البداوة إلى رقة الحضارة»، حسب تعبير ابن خلدون، وتغيير الولاء للشخص أو للحزب واستبدال غطاء ايديولوجي بآخر، بل لباس بآخر (واللباس قد أصبح رمزاً ايديولوجياً عند بعض النخبات)، كل ذلك يجري مجرى الأمور التي لا ضابط لحركتها ولا قوالب لمجاريها مما يفتح الباب أمام جميع الاحتمالات.

من هنا تبدو الديمقراطية ضرورة تاريخية. إنها وحدها القادرة على مأسسة وقولبة عملية التحول الكبرى هذه. إن التعبير الديمقراطي الحر والاعتراف بالاختلاف والتغاير، إضافة إلى تداول السلطة، هي الشروط الضرورية التي تضمن – أو على الأقل تساعد على – تصريف الحركة والصراع داخل عملية التحول تلك تصريفاً سلمياً، وبالتالي تفسح المجال لقيام مؤسسات المجتمع المدني من أحزاب وجمعيات ونقابات ومجالس منتخبة. وهي المؤسسات التي تؤطر الصراع والحركة والتحول داخل المجتمع في اتجاه التقدم التاريخي. ونحن عندما نؤكد هنا على الديمقراطية كضرورة تاريخية، فلأننا لا نرى بديلاً منها، في ظل عملية التحول الكبرى التي تحدثنا عنها، سوى الاحباط والفوضى المؤديين إلى الحرب الأهلية. والحروب الأهلية لا تفرز بديلاً، لا ينتصر فيها طرف على طرف انتصاراً تاريخياً يقفز بالمجتمع خطوات إلى الأمام، بل بالعكس، فالحروب الأهلية تنتهي دوماً إلى نتيجة واحدة هي هزيمة جميع الأطراف. وليس غير الديمقراطية بديلاً تاريخياً لمثل هذه الهزيمة.

من أجل التأصيل الثقافي لـ «حقوق الإنسان» في الوعي العربي المعاصر

1- حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية

«... وعملية التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر يجب في نظرنا أن تنصرف إلى إبراز «عالمية» حقوق الإنسان في كل من الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية، أي كونها تقوم على أسس فلسفية واحدة...».



كثر الحديث في السنوات الأخيرة عن «حقوق الإنسان»، وغدت العبارة شعاراً يرفع في جميع أنحاء العالم، ومن جميع الجهات والتيارات، ولكن لأغراض مختلفة وبمضامين متباينة، وذلك إلى درجة غدا معها من المشروع تماماً الفحص في الدوافع والاعتبارات التي تحرك بعض من يرفعونه.

من ذلك مثلاً ما رأيناه وسمعناه، وما نراه ونسمعه، من توظيف الإعلام الغربي لهذا الشعار ضد الجهات التي يضعها الغرب في موقع الخصم لمصالحه أو المنافس لنفوذه أو الرافض لهيمنته. ونحن لا نزال نذكر كيف استعمل الغرب سلاح «حقوق الإنسان» ضد الاتحاد السوفياتي قبل انهياره، وضد الدول التي كانت تشكل ما كان يسمى بـ «المعسكر الشيوعي»، بل وضد جميع الدول التي كانت تتبنى سياسة وتوجهات غير منسجمة مع مصالح الغرب. هذا في حين سكت الإعلام الغربي، ويسكت، عن دول تنتهك فيها حقوق الإنسان انتهاكاً صارخاً، متكرراً ومتعمداً، حتى صار ذلك الانتهاك ثابتاً من ثوابت سياسة تلك الدول، مثل ما جرى ويجري من انتهاك يومي لحقوق الإنسان في فلسطين المحتلة من طرف أجهزة الدولة الإسرائيلية، العسكرية والمدنية، ومثل ما جرى ويجري في جنةب أفريقيا وفي دكتاتوريات في العالم الثالث حليفة للغرب عميلة له، ومثل ما يجري اليوم في البوسنة – الهرسك، بل وفي الدول الأوروبية نفسها حيث تتعرض الجاليات الأجنبية، والمنتمية منها إلى «الجنوب» خاصة، لصنوف من الاضطهاد والمضايقات والتمييز العنصري.

وهناك في الجانب المقابل من لا يتردد في انتقاد الطابع «الغربي» لِـ «حقوق الإنسان» كما صيغت في «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الصادر عن الأمم المتحدة (سنة 1948 والسيطرة فيها يومذاك للغرب) وفي الاتفاقيات التطبيقية لهذا الإعلان التي أبرمت بين الدول الأوروبية (كالاتفاية الأوروبية لحقوق الإنسان 1950) والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان (1969)، باعتبار أن جميع تلك الصيغ تصدر عن «ثوابت» الثقافة الأوروبية وتعكس خُصوصية هذه الثقافة، وهي ثوابت وخصوصية تختلف، كثيراً أو قليلاً، عن ثوابت وخصوصيات ثقافات أخرى. ومن هنا الطعن في عالمية «حقوق الإنسان» كما تبشر بها تلك الصيغ، والمطالبة، بالتالي، بمراجعة «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» مراجعة تهدف إلى الخروج بصيغة جديدة لذلك الإعلان، تحترم فيها ثوابت وخصوصيات جميع الثقافات. وقد تمثل جانب من رد فالعل هذا في المبادرات التي عملت على صياغة لوائح لحقوق الإنسان في الإسلام أو من وجهة النظر الإسلامية، مثل إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام(1) والبيان الإسلامي العالمي(2) والبيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام (3) ومشروع وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام (4) ومشروع إعلان حقوق الإنسان في الإسلام (5). هذا إلى جانب مبادرات مماثلة عرفتها أقطار أخرى في أفريقيا وغيرها.

هناك إذاً ظاهرتان – على الأقل – ترافقان خطاب «حقوق الإنسان» في الظرف الراهن: ظاهرة توظيف هذا الشعار كسلاح ايديولوجي ضد الخصم، وهذا ما يقوم به الإعلام الغربي، الأمريكي الأوروبي، وظاهرة المنازعة في عالمية «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» باسم الخصوصية الثقافية، الشيء الذي يطرح مسألة إضفاء «الشرعية الثقافية» على هذه الحقوق.

سنغض الطرف عن الظاهرة الأولى، فالجانب الايديولوجي/العدواني فيها واضح لا يحتاج إلى بيان، وبالتالي سينصرف اهتمامنا إلى مناقشة مسألة «العالمية» و«الخصوصية» في مجال حقوق الإنسان مركزين على المقارنة بين معطيات المرجعية الأوروبية ومعطيات المرجعية الإسلامية.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أننا لن نقوم بالمقارنة من أجل المقارنة، بل إننا نريد توظيف هذه المقارنة في عملية التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان كما تنص عليها المواثيق الدولية ويقررها الفكر المعاصر. ومن أجل أن تكتسب عملية التأصيل هذه بُعْداً تأسيسياً يجب الذهاب بالمقارنة إلى أبعد من «الحقوق» نفسها: إلى ما يؤسسها نظرياً وفلسفياً. وإذاً فالنقاش سيتم هنا على مستوى فلسفة حقوق الإنسان، المستوى الذي يتم الكشف فيه عن تاريخية هذه الحقوق، علماً بأن تاريخية الشيء لا تعني بالضرورة أنه مجرد نتاج لظروف معينة، بل قد يحدث العكس تماماً باعتبار أن بناء تاريخية الشيء قد تبرز دوره في تأسيس مرحلة تاريخية جديدة.

وهكذا فإذا كان «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الذي تم التبشير به في الثقافة الأوروبية (سواء الإعلان الأمريكي 1776 أو الإعلان الفرنسي 1789، أو إعلان الأمم المتحدة 1948) يجد مرجعيته التاريخية في معطيات تاريخ البلدان الغربية بحيث يبدو كنتاج لظروف معينة عاشتها هذه البلدان، فإن ذلك لا يكفي في الطعن في «عالمية» حقوق الإنسان بمضمونها المعاصر. ذلك لأنَّ بإمكان المنافح عن هذه الحقوق أن يُجيب بأن «الإعلان عن حقوق الإنسان» في الثقافة الغربية كان ثورة في – وعلى – هذه الثقافة نفسها، كان دعوة إلى التخلي عن المعايير السلوكية والفكرية، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي كانت تكرسها هذه الثقافة، وبالتالي فالإعلان عن «حقوق الإنسان» في الثقافة الغربية كان – من وجهة النظر هذه – إعلاناً عالمياً، ينادي بشرعية جديدة ضِدًّا على الشرعية التي كانت سائدة في تلك الثقافة. وهذه واقعة تاريخية لا مجال للشك فيها. وبالمثل يمكن أن يقال لمن يتمسك بخصوصية حقوق الإنسان في الإسلام – ضِدًّا على عالمية حقوق الإنسان في الفكر المعاصر – إن هناك وراء تلك الخصوصية عالميةً تؤسسها وتعطيها بعدها التاريخي الحقيقي، البعد الذي يصنع التاريخ، لا الذي يصنعه التاريخ.

وعملية التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر، يجب، في نظرنا، أن تنصرف إلى إبراز عالمية حقوق الإنسان في كل من الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، أعني كونها تقوم على أسس فلسفية واحدة. أما الاختلافات فهي لا تعبر عن «ثوابت ثقافية»، إنما ترجع إلى اختلاف «أسباب النزول». أما المقاصد والأهداف فهي واحدة. والرجوع إلى «أسباب النزول»، وبمعنى أوسع إلى الظروف العامة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، التي جعلت موقف هذا المُشرِّع أو ذاك من هذه القضية أو تلك، على ما هو عليه، أمر «ضروري» وأكيد لفهم المعقولية التي تؤسس ذلك الموقف، أي ما يسميه فقهاء الإسلام بـ «الحكمة»: أعني الأغراض التي توخاها الشارع، أو قد يكون توخاها، من نوع الحكم الذي أصدره في هذه القضية أو تلك.

وإدراك معقولية الحكم، بهذا المعنى، أمرٌ ضروري أيضاً لتجنب الانزلاق إلى ذلك الخطأ المنهجي الخطير الذي يقع فيه كثير من الناس حين يحاكمون أمور الماضي بمقاييس الحاضر ومشاغله. إن حقوق الإنسان كما قررها الإسلام زمن النبوة والصحابة لا يجوز الحكم عليها، صيغة ومضموناً، بمقاييس حقوق الإنسان المعاصر، إنسان القرن العشرين: فلتلك معقوليتها ولهذه معقوليتها. وما نعنيه هنا بـ «التأصيل الثقافي» ليس التوفيق بين المعقوليتين ولا تضمين الواحدة منهما في الأخرى، كلا. إن ما نعنيه بالتأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر هو إيقاظ الوعي بعالمية حقوق الإنسان داخل ثقافتنا، وذلك بإبراز عالمية الأسس النظرية التي تقوم عليها والتي لا تختلف جوهرياً – كما سنرى – عن الأسس التي قامت عليها حقوق الإنسان في الثقافة الغربية. ومن هنا يَبْرُزُ الطابع العالمي – الشمولي، الكلي، المطلق – لحقوق الإنسان من داخل الخصوصية الثقافية نفسها، ويتأكد مرة أخرى أن الخصوصية والعالمية ليستا على طرفي نقيض، بل بالعكس، هما متداخلتان متضايفتان: في كل «خاص» شيء ما من «العام» كما أن «العام» ليس كذلك إلا لكونه يضم ما هو «العام» في كل نوع من أنواع «الخاص».

2- عالمية حقوق الإنسان في المرجعية الأوروبية

«... واضح أن هذا النوع من التأسيس لـ «حقوق الإنسان»، الذي قام به فلاسفة أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، يتجاوز الخصوصيات الثقافية. إن تأسيس يرجع بحقوق الإنسان إلى «البداية» وإلى ما قبل كل ثقافة وحضارة...».

تقترن عبارة «إعلان حقوق الإنسان» في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر بوصف «العالمية» (أي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان). والمقصود بـ«العالمية» في هذا السياق هو الشمولية: فالحقوق المعنية هي «عالمية» بمعنى أنها حقوق للناس كافة، لا فرق بين ذكر وأنثى ولا بين أبيض وأسود ولا بين فقير وغني، بل هي حقوق للإنسان بما هو إنسان بقطع النظر عن أيّ شيء وقد بنى فلاسفة أوروبا في القرن الثامن عشر حقوق الإنسان تلك على حَقَّيْن اثنين تتفرع عنهما جميع الحقوق الأخرى، وهما: حق الحرية وحق المساواة. فكيف أسس أولئك الفلاسفة عالمية هذين الحقين، وما هي المرجعية التي اعتمدوها في ذلك؟

إن طرح قضية المرجعية هنا مسألة أساسية: ذلك لأنه لكي تكون حقوق الإنسان التي نادى بها فلاسفة أوروبات حقوقاً «عالمية»، بالمعنى الذي شرحناه، يجب أن تستند على مرجعية تقع بالضرورة «خارج» الثقافة الأوروبية السائدة في عصرهم – لأنّها ثقافة كانت تكرس الاستبداد واللامساواة – وبالتالي يجب أن تكون مرجعية مستقلة بنفسها، متعالية على الزمان والمكان. مرجعية تبرر نفسها بنفسها، وتضع نفسها فوق التاريخ.

ما هي هذه المرجعية إذاً؟

معروف في تاريخ الفكر البشري أن الدين هو الذي قدم ويقدم – عادة – المرجعية التي تعلو على جميع المرجعيات. إن رَدَّ أمْر ما من الأمور إلى الله معناه تأسيسه على مرجعية كلية مطلقة لا يؤثر فيها اختلاف الثقافات والحضارات، مرجعية تعلو على الزمن والتاريخ، وبالتالي على الإنسان نفسه، أياً كان وأنّى كان. فهل لجأ فلاسفة أوروبا، في القرن الثامن عشر، إلى الدين في محاولتهم تأسيس «عالمية» حقوق الإنسان التي نادوا بها، والتي رسمها إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1776 من جهة، وبيان الجمعية الوطنية الفرنسية في 26 آب/أغسطس 1789 من جهة أخرى؟

الواقع أنه بالرغم من أن نص إعلان الاستقلال الأمريكي قد وظف في تقريره لـ«حقوق الإنسان» مفاهيم دينية صريحة مثل «الخالق» و«الحاكم الأعلى للكون» و«العناية الإلهية»، وبالرغم كذل من أن «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الذي أصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية قد أشار في ديباجته إلى «رعاية الكائن الأسمى» (أي الله)، إنه بالرغم من هذا وذاك فإن الدين لم يكن، بصورة من الصور، المرجعية التي تؤسس «حقوق الإنسان» تلك، بل إن هذه «الحقوق» قد نُودِيَ بها أصلاً – من طرف الفلاسفة – ضِدًّا على جميع السلطات التي كانت تتحكم في الإنسان الأوروبي في ذلك الوقت، وعلى رأسها سلطة التقليد وسلطة الكنيسة.

لم يكن الدين إذاً هو المرجعية الكلية «العالمية» التي أسسها عليها فلاسفة أوروبا، في القرن الثامن عشر، عالمية «حقوق الإنسان» التي بشروا بها، بل لقد عمدوا إلى بناء مرجعية عقلية مستقلة تتجاوز سلطة الكنيسة وتعلو عليها، مرجعية تتألف من ثلاث فرضيات رئيسية هي: القول بالتطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل، وافتراض ما أسموه بـ«حالة الطبيعة» ثم فكرة «‘العقد الاجتماعي». لِنَقُلْ كلمة عن كل واحدة من هذه الفرضيات التأسيسية.

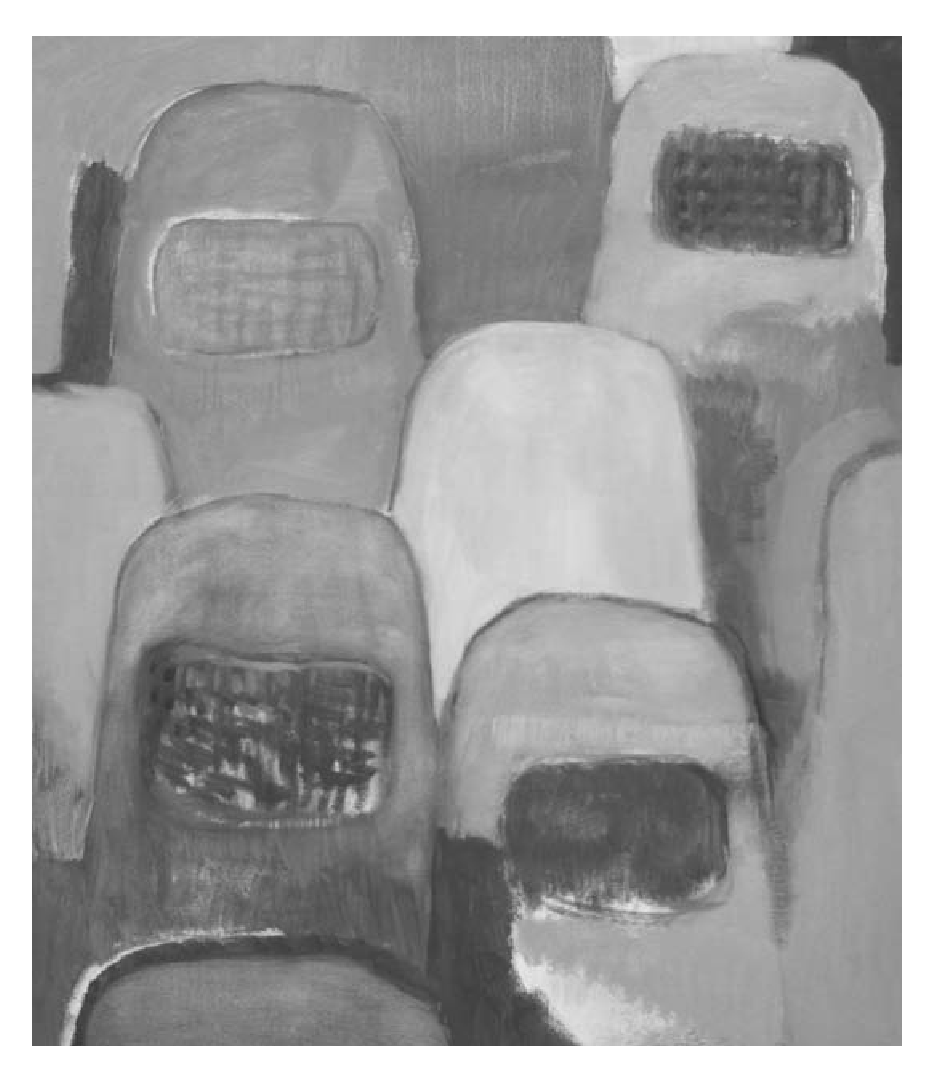
1- كان من نتائج تقدم العلم الحديث (الرياضيات والفيزياء خاصة) في القرنين السادس عشر والسابع عشر أن تبلورت في القرن الثامن عشر، مع نيوتن خاصة، النظرة الآلية للطبيعة التي زعزعت كامل النظام المعرفي السائد وخلخلت سائر التصورات العلمية والفلسفية السابقة، مما كانت نتيجته قيام ما عرف بـ«عصر التنوير والعقل». لقد صاغ نيوتن كما هو معروف نظرية الجاذبية العامة، في صورة قانون رياضي (أي عقلي)، جعل من نظام الطبيعة ونظام العقل مظهرين لحقيقة واحدة، فأصبح مفهوم «الطبيعة» يعني، لا الأشياء الجامدة المعروضة أمام الإنسان، بل أصبح يعني «النظام العقلي للأشياء بوصفه نظاماً كلياً يشمل كل ما في الطبيعة بما في ذلك الإنسان نفسه». ونتيجة ذلك صار الناس يطابقون بين ما هو طبيعي وما هو عقلي، باعتبار أن ما في الطبيعة يخضع لنظام دقيق خضوع أجزاء الآلة للآلة ككل، وبالتالي فهي قابلة لإدراك العقل وفهمه. وبالمثل فكل ما يبدو معقولاً، أي مبرراً في نظر العقل، فهو طبيعي، أي أنه مُتَّسِقٌ – أو لا بد أن يكون متسقاً – مع الطبيعة.

من هنا صارت مهمة العقل هي الكشف عن الجانب الطبيعي، أي المعقول، في كل ميدان، والإلقاء بالتالي عرض الحائط بكل ما هو غير طبيعي، أي بجميع الزيادات والإضافات التي تراكمت ضمن تصور الناس للأشياء نتيجة التقليد، نتيجة التصرف من دون استعمال العقل. وإذا كان القانون العلمي الذي يجمع شتات الظواهر في علاقة كلية، ثابتة مطردة، هو المُعَبِّر عن حقيقة الطبيعة، فإن هناك في الحياة الإنسانية ما هو بمثابة طبيعتها وقانونها الكلي: إنه المُثُل العُلْيَا التي تتصف بـ«العالمية» والتي يجدها الإنسان في كل مكان، في الشرق وفي الغرب، لدى الشعوب المتحضرة كما لدى الشعوب البدائية. ومن هنا تلك الظاهرة التي عرفتها الثقافة الأوروبية يومئذ، ظاهرة نقد المجتمع الأوروبي بواسطة رسائل «فارسية» و«صينية» وما يكتب عن «الرجل البدائي». كل ذلك لإبراز قِيَم «عالمية» تحدد المَثَل الأعلى الذي يجب السعي إلى تحقيقه.

وكما أدَّى تقدم البحث في العلوم الرياضية والطبيعية إلى المطابقة بين ما هو عقلي وما هو طبيعي، فلقد أدّى اتساع الاطلاع على حياة المجتمعات البشرية (الشرقية والبدائية) إلى المطابقة بين ما هو طبيعي وما هو بدائي أولي – فطري – في الحياة البشرية، مما كانت نتيجته قيام تَصَوُّرات لـ«عصر ذهبي» للبشرية كان الناس فيه على «دين طبيعي قَبِلُوه لأنه معقول في جوهره» – دين الفطرة بالتعبير الإسلامي – «لكن الكهنة المتآمرين والملوك في العصور التالية أفسدوه وانتهوا به إلى الخرافات من أجل منفعتهم». إنها فرضية «حالة الطبيعة» التي سننتقل إلى الحديث عنها الآن.

2- فعلاً، افترض فلاسفة الفكر السياسي الحديث في أوروبا القرن السابع عشر والثامن عشر وجود «حالة طبيعية» للإنسان، بعضُهم جعلها سابقة للتنظيم الاجتماعي والسلطة السياسية، بينما أراد منها آخرون التعبير فقط عما يمكن أن يكون عليه الإنسان إذا هو لم يخضع لفعل التربية ولا لسلطة قانون أو حكومة. وإذا كان جميع فلاسفة الفكر السياسي الحديث في أوروبا قد وظفوا بصورة أو بأخرى فرضية «حالة الطبيعة» هذه، فإن الفيلسوف الانكليزي جون لوك (1632 - 1704) هو الذي عمل أكثر من غيره على بناء هذه الفرضية بالصورة التي تجعلها قابلة لأن تكون مرجعية تؤسس «عالمية» حقوق الإنسان. يقول: «لكي نفهم السلطة السياسية فهماً صحيحاً ونستنتجها من أصلها يجب علينا أن نتحرى الحالة الطبيعية التي يوجد عليها جميع الأفراد، وهي حالة الحرية الكاملة في تنظيم أفعالهم والتصرف بأشخاصهم وممتلكاتهم بما يظنون أنه مُلائِمٌ لهم، ضمن قيود قانون الطبيعة، دون أن يستأذنوا إنساناً أو يعتمدوا على إرادته، وهي أيضاً حالة المساواة حيث السُّلطة والتشريع متقابلان لا يأخذ الواحد أكثر من الآخر، إذ ليس هناك حقيقة أكثر بداهة من أن المخلوقات المنتمية إلى النوع والرتبة نفسها، المتمتعة كلها بالمنافع نفسها التي تمنحها الطبيعة وباستخدام الملكات نفسها، يجب أيضاً أن يتساوى بعضهم مع بعضهم الآخر».

«حالة الطبيعة» إذاً هي حالة الحرية والمساواة التي يكون عليها الناس قبل أن تقوم فيهم سلطة تحد



من حقهم في ممارستهما – أعني الحرية والمساواة – غير «قانون الطبيعة» نفسه، القانون الذي يرمي إلى «حفظ الجنس البشري وضمان سلامته والذي يؤول أمر تنفيذه إلى كل إنسان».

ولم تكن فرضية «حالة الطبيعة» مجرد فكرة تعتمد على الوهم والخيال بل كانت تستند على التصور الجديد الذي شيده العلم الحديث عن «الطبيعة»، كما رأينا. وهكذا فالمقصود بـ«الطبيعة» في عبارة «حالة الطبيعة» ليس الأشياء الجامدة المنفصلة عن الإنسان، بل المقصود، كما قلنا هو: «كامل النظام الفعلي للأشياء بما في ذلك الإنسان الذي هو جزء منه»، الإنسان الذي هو من عمل الطبيعة: موجود فيها وخاضع لقوانينها.

والناس في هذا سواسية وأحراراً إزاء بعضهم بعضاً، لأنَّ حق الإنسان في الحرية والمساواة هو حق طبيعي له، من عمل الطبيعة. ومن هنا تلك المطابقة بين مفهوم «حقوق الإنسان» وعبارة «الحقوق الطبيعية»: حقوق الإنسان هي حقوق طبيعية له. وواضح أن الإحالة إلى «الطبيعة» هنا معناها تأسيس تلك الحقوق على مرجعية سابقة على كل مرجعية: فالطبيعة سابقة على كل ثقافة وحضارة، على كل مجتمع ودولة، وبالتالي، فهي مرجعية كلية مطلقة، والحقوق التي تتأسس عليها حقوق كلية مطلقة كذلك.

3- على أن «حالة الطبيعة» لا تعني الفوضى، بل هي حالة يَسْرِي فيها، كما قلنا، «قانون الطبيعة». ولما كان من المحتمل جدّاً أن تقوم نزاعات بين الناس عند ممارسة كل منهم حقه الطبيعي، فلقد صار من الطبيعي كذلك أن يعملوا على تأويل وتطبيق «قانون الطبيعة» بالصورة التي تضمن حقوق كل فرد، وهذا لا يتأتى إلا بـ «إقامة ضرب من الاتحاد بينهم يحمي شخص كُل واحد منهم ويمكنه من ممارسة حقوقه ويسمح لكل منهم، وهو متحد مع الكل، بأن لا يخضع إلا لنفسه، وبالتالي يبقى متمتعاً بالحرية التي كانت له من قبل». ومن هنا فرضية «العقد الاجتماعي» التي تفسر كيفية الانتقال من«حالة الطبيعة» إلى حالة المَدَنِيَّة كما قررها جان جاك روسو (1712 - 1778).

أجل، إذا كان جون لوك قد اهتم بتقرير «حالة الطبيعة» أكثر من غيره، فإن جاك جاك روسو كان أكثر فلاسفة القرن الثامن عشر تقريراً لفرضية «العقد الاجتماعي» وهي الفرضية التي تقرر كيفية الانتقال من «حالة الطبيعة» إلى «حالة المدنية» مع ممارسة الإنسان لحقوقه الطبيعية. وملخص هذه الفرضية أن الإنسان بطبعه لا يستطيع أن يعيش بمفرده، بل لا بد من اجتماعه مع غيره من بني جنسه. ولما كانت إراداتهم تختلف وتتضارب، فإن اجتماعهم لا يستقيم له حال إلا إذا كان مبنياً على «تعاقد» في ما بينهم يتنازل بموجبه كل واحد منهم عن حقوقه كافة للجماعة التي ينتمي إليها، والتي تُجَسِّمُها الدولة كشخص اعتباري ينوب عن الناس في تنظيم ممارستهم لحقوقهم، وبذلك تتحول تلك «الحقوق الطبيعية» إلى «حقوق مدنية»، وتبقى الحرية والمساواة هما جوهر هذه الحقوق.

وهكذا فتنازل الناس عن حقوقهم للإرادة الجماعية، التي تجسّمها الدولة، بموجب هذا «العقد الاجتماعي»، هو تنازل شكلي، الغاية منه إقرار الحق في الحرية والمساواة على أساس اجتماعي، ولا شيء غير هذا يُسَوِّغ قيام الدولة. أما القوانين التي تضعها هذه الأخيرة فهي إنما تكتسي شرعيتها من كونها تعبّر عن الإرادة العامة للناس، وهي الإرادة التي تلتمس المصلحة المشتركة وتسعى إلى الخير العام. وهكذا تجد «حقوق الإنسان الطبيعية» مجال تحققها من خلال تحولها إلى «حقوق مدنية» تؤسسها مرجعية عامة كلية مطلقة هي «الإرادة العامة» التي تعلو على جميع الإرادات في الوقت الذي تعبّر عنها جميعاً: الإرادة التي لا يحركها إلا المصلحة المشتركة والخير العام.

واضح أن هذا النوع من التأسيس لحقوق الإنسان الذي قام به فلاسفة أوروبا في العصر الحديث يتجاوز الخصوصيات الثقافية، إنه تأسيس يرجع بحقوق الإنسان إلى «البداية» إلى ما «قبل» كل ثقافة وحضارة، إلى «حالة الطبيعة»، ومنها إلى «العقد الاجتماعي» المؤسس للاجتماع البشري، وبالتالي إلى الثقافة والحضارة. فهل نخلص من ذلك إلى القول بأن «عالمية» حقوق الإنسان، بما في ذلك تلك التي قررها «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، هل نَخْلُصَ من ذلك إلى القول إن الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه «عالمية» تلك الحقوق يجعل طلب «الشرعية الثقافية» لهذه الحقوق مسألة غير ذات موضوع؟ سؤال سيجد جوابه في ما يلي.



3- عالمية حقوق الإنسان في المرجعية الإسلامية

أ – العقل.. والفطرة

« ... إن إبراز التطابق بين الكيفية التي تعالى بها الإسلام بمضامين دعوته بما فيها « حقوق الإنسان »، وبين الطريقة التي سلكها فلاسفة أوروبا في التبشير بـ « الإعلان العالمي لحقوق الإنسان »، هو في ما نعتقد، عملية تبررها وظيفتها في تأصيل تلك الحقوق في وعينا المعاصر... ».

أبرزنا في ما سبق كيف عمل فلاسفة أوروبا خلال القرن الثامن عشر على تأسيس «حقوق الإنسان» في الفكر الأوروبي الحديث بتوظيف ثلاث فرضيات أو «أصول نظرية» هي: «التطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل»، و«حالة الطبيعة» و«العقد الاجتماعي». وعند نهاية تحليلنا لهذه الفرضيات، أثرنا مسألة ما إذا كان هذا النوع من التأسيس الفلسفي لـ «عالمية» حقوق الإنسان يجعل طلب «الشرعية الثقافية» – أو إثارة مسألة الخصوصية الثقافية – أمراً غير ذي موضوع. ويهمنا هنا أن نناقش هذه المسألة:

يمكن القول بداية إن هذا النوع من التأسيس «المُتَعالي» لقضايا الإنسان الكبرى، قضايا الحق والواجب والخير والفضيلة والوجود والمصير... إلخ، لم يكن شيئاً اخترعه الفلاسفة الأوروبيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بل إن «التعالي» بالقضايا الإنسانية التي من هذا النوع ظاهرة عامة تشترك فيها جميع الثقافات والحضارات. وإذا نحن حصرنا اهتمامنا في الثقافة العربية الإسلامية، فإننا سنجد هذا النوع من التأسيس «المُتَعالي» للقضايا «الكبرى» حاضراً بأشكال مختلفة: لقد عمل الإسلام منذ البداية على تأسيس دعوته، بما في ذلك ما يتصل بما نُعَبِّر عنه اليوم بـ «حقوق الإنسان» على أسس نظرية تكاد تتطابق مع الأسس نفسها التي تحدثنا عنها قبل. ولا بد من الإفصاح هنا إلى أننا عندما نستعمل عبارة «تكاد تتطابق» فإننا نريد بها، أولاً وأخيراً، التنبيه إلى أنه من الضروري أخذ كل الفوارق الزمنية والحضارية وغيرها بعين الاعتبار الكامل حتى لا ننزلق مع خطر إسقاط الحاضر على الماضي. وفي ما عدا هذا المحظور فإن إبراز التطابق بين الكيفية التي «تعالى» بها الإسلام بـ«حقوق الإنسان» – كما يمكن أن تُتصوَّر في ذلك العصر – وبين الطريقة التي سلكها فلاسفة أوروبا في العصر الحديث، هو – ما في نعتقد – عملية تبررها وظيفتها الإجرائية في تأصيل الوعي بحقوق الإنسان في فكرنا المعاصر. لننظر إذاً في الكيفية التي يمكن بها توظيف المطابقة المذكورة في ما نحن بصدده.

1- لقد وظف فلاسفة أوروبا مبدأ – أو فرضية – «التطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل»، كما رأينا، ليجعلوا العقل المرجعية الأولى والحكم الأول والأخير. ونحن نعتقد أن هذا النوع من المطابقة بين نظام العقل ونظام الطبيعة، بهدف جعل العقل المرجعية التي تعلو على كل مرجعية، يمكن أن نقرأه بسهولة في خطاب الدعوة الإسلامية، وفي القرآن بكيفية خاصة. لقد دعا القرآن مخاطبيه مراراً وتكراراً إلى تأمل نظام الطبيعة واستخلاص النتيجة منه (أي وجود خالق يجب الارتباط به وحده والتحرر من جميع السلط الأخرى)، وغالباً ما يختم دعوته تلك بعبارات توحي بأن نظام الطبيعة هو نفسه نظام العقل، أو على الأقل يُبَيِّنُه، ويشهد له. من ذلك قوله تعالى: ﴿إن في خلق السماوات والأرض، واختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح، والسحاب المسخر بين السماء والأرض، لآيات لقوم يعقلون﴾[6]. نظام الطبيعة هنا (أي «السماوات والأرض، اختلاف الليل والنهار...» إلخ) آيات يدرك العقل مغزاها ودلالتها. وواضح أن العقل ما كان ليدرك مغزى نظام الطبيعة لو لم يكن نظامه هو نفسه مطابقاً لنظام البيعة، لَوْ لم تكن أحكام العقل وقوانين الطبيعة متطابقة. وكما قال فلاسفة أوروبا أنفسهم – تأسيساً لهذه المطابقة – فإن الله هو الذي جعل نظام الطبيعة ونظام العقل على ما هما عليه من التطابق والتساوق.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد القرآن يوظف مراراً وتكراراً العقل سلطةً وحكماً، مؤنباً الذين يخضعون للتقليد، داعياً إياهم إلى تحكيم العقل وحده: ﴿قالوا نعبد أصناماً فنظل لها عاكفين. قال هل يسمعونكم إذ تدعون. أو ينفعونكم أو يضرون. قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون﴾[7].

2- هذه الدعوة إلى اعتماد العقل وترك التقليد والاهتداء بآيات الكون (أي نظام الطبيعة) تقترن في الخطاب القرآني بالدعوة إلى الرجوع إلى «الفطرة»: فالإسلام «دين الفطرة». و«الفطرة» في الخطاب القرآني مفهوم يكاد يكون مطابقاً لمفهوم «حالة الطبيعة»، ففي القرآن الكريم: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً، فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[8]. والدين القيم أو الدين الحنيف أو دين الفطرة هو دين ابراهيم السابق للأديان التي كانت سائدة في جزيرة العرب زمن الدعوة المحمدية، وهي اليهودية والنصرانية أساساً: ﴿ماكان ابراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً، وماكان من المشركين﴾[9]. ودين ابراهيم هو الإسلام نفسه، وهو الدين الوحيد الذي يرتضيه الله: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾[10]. الإسلام دين الفطرة، الدين الحق، وهو يشمل ﴿وما أنزل على ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون. ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾[11]. والمقصود بـ«الإسلام» هنا هو دين ابراهيم، لأنه أصل كل دين وهو سابق على كل خلاف ديني، إذْ هو دين الفطرة: ﴿وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم﴾[12].

هناك إذاً ما يبرر مقاربة «حال الفطرة» بالمفهوم القرآني مع «حالة الطبيعة» التي أسس عليها فلاسفة القرن الثامن عشر بأوروبا مفهوم حقوق الإنسان ومضامينه الحديثة. ويمكن إغناء هذه المقاربة باستحضار آيات أخرى مثل قوله تعالى: ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا...﴾[13]. وقوله: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين﴾[14]، كما يمكن الارتكاز على الحديث الشهير الذي يقول: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»، كما يمكن الاستئناس بما أورده المفسرون من آراء في هذا الصدد: فالفطرة عندهم هي الابتداء والاختراع، وهي الخِلقة التي خلق الله الناس عليها. ومعنى كون الإسلام دين الفطرة، في نظر الزمخشري هو أن الله خلق الناس «قابلين للتوحيد ودين الإسلام غير نائبين عنه ولا منكرين له، لكونه مجاوباً للعقل مساوقاً للنظر الصحيح، حتى لو تركوا – وشأنهم – لما اختاروا عليه ديناً آخر، ومن غوى منهم فاغواء شياطين الأنس والجن». أما فخر الدين الرازي فهو يعلق على الحديث المذكور قائلاً: «دل الحديث على أنَّ المولود لو ترك على فطرته الأصلية لما كان على شيء من الأديان الباطلة، وأنه إنما يُقْدِم على الدين الباطل لأسباب خارجية، وهي سعي الأبوين في ذلك وحصول الأعراض الفاسدة».

هل نجانب الصواب إذا قلنا إن مرجعية الإسلام الأساسية، إن لم يكن الوحيدة، لتقرير عالميته هي «حال الفطرة»، وبالتالي فما يقرره هو بمثابة «قانون الفطرة» – أو القانون الطبيعي – الذي فطر الله الناس عليه.

لنترك مسألة الصواب والخطأ جانباً، فنحن لا نطابق بين المتماثلات في الثقافة الأوروبية والثقافة العربية الإسلامية، وإنما تقارب بينها فقط، والمقاربة ليست من الأمور التي يطبق عليها منطق الصواب والخطأ تطبيقاً صارماً، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بموضوعات كالتي نحن بصددها: ذلك أن موضوع المقارنة هنا ليس من نوع الحقائق العلمية، بل هو من جنس «الحقائق الثورية» – إذا جاز التعبير – الحقائق التي توظفها الثورات وكل دعوات الإصلاح والتي تستمد صدقها – ولنقل مصداقيتها – من وظيفتها كمحرك للثورة وشعار للدعوة. إن فلاسفة القرن الثامن عشر في أوروبا كانوا – بلجوئهم إلى فكرة «حالة الطبيعة» وفرضية «العقد الاجتماعي» – يؤسسون ثورة، هي الثورة المعروفة بالثورة البرجوازية، ثورة الطبقة المتوسطة. أما الدعوة الإسلامية فهي بتوظيفها مفهوم الفطرة – كانت تؤسس بدورها ثورة «المستضعفين» على «المستكبرين»، ثورة «التوحيد» على «الشرك»، ثورة الارتباط بالله والتحرر من كل السلط والقيود...

لنمض في المقارنة إذاً، على هذا الأساس، ولننظر في ما يمكن أن يكون في الخطاب الإسلامي قابلاً للمقارنة والمقاربة مع فكرة «العقد الاجتماعي».

ب – الميثاق – الشورى

« ... هذا « الميثاق » الماورائي، أعني الذي وقع عند بَدْء الخلق (خلق الله لآدم وذريته)، والذي يؤسّسُ الدين، أيْ العلاقة بين الله والناس، يتحول إلى عقد اجتماعيَ واقعي مع بداية قيام المجتمع الإسلامي، عقد أطلق القرآن عليه اسم « الشورى »... ».

تقوم فرضية «العقد الاجتماعي» التي أسس عليها فلاسفة أوروبا عالمية حقوق الإنسان – الحق في الحرية والحق في المساواة وما تفرع منهما – تقوم، كما بيّنا سابقاً على ركيزتين اثنتين: تنازل الناس عن حقوقهم الطبيعة لـ «الإرادة العامة» التي تعلو على جميع الإرادات، والتي لا يحركها إلا المصلحة المشتركة والخير العام من جهة، واستعادة هذه الحقوق، من جهة أخرى، في صورة حقوق مدنية تنظمها الدولة وتَضْمَنُها، نيابة عن الإرادة العامة تلك، إرادة المجتمع ككل.

نحن هنا إذاً إزاء ثلاثة عناصر – لنقل إزاء بنية (من العلاقات) تنتظمها ثلاثة أطراف:

1) أفراد البشر أصحاب الحقوق الطبيعية.

2) الإرادة العامة التي تنازل لها الناس عن حقوقهم تلك.

3) الجماعة المنظمة التي يمارس فيها الإنسان حقوقه تلك وقد عادت إليه في صورة حقوق مدنية منظمة (يمارسها الفرد بصورة لا تنتهك فيها حقوق الآخرين)... فهل من مقاربة ممكنة بين بنية فرضية «العقد الاجتماعي» هذه، وبين ما يقرره الخطاب الإسلامي في التعالي بدعوته؟

تذكرنا فرضية «التعاقد» هذه بآيات «الميثاق» في القرآن الكريم. وهي آيات تقرر أن الله أخذ من بني آدم ميثاقهم)التزامهم(أن لا يعبدوا أحداً سواه، وأن الله كرّم لذلك بني آدم فجعلهم خُلَفاءه في الأرض، وحمَّلَهم الأمانة وأرسل فيهم رسلاً مبشرين ومنذرين يهدونهم سواء السبيل. من هذه الآيات آية «الميثاق» الشهيرة: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألَسْتُ بربكم، قالوا بلى شهدنا﴾[15]. ومنها آيات آخرى عديدة تتحدث عن «الميثاق» بالاسم، منها قوله تعالى: ﴿وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوع وابراهيم وموسى وعيسى ابن مريم وأخذنا منهم ميثاقاً غليظاً. ليسأل الصادقين عن صدقهم وأَعَدَّ للكافرين عذاباً أليماً﴾[16]. وهكذا، فهناك من جهة ميثاق بين الله وبني آدم، اعترفوا بموجبه بربوبيته وشهدوا على أنفسهم أن لا يشركوا به شيئاً، وهناك من جهة أخرى ميثاق بين الله والرسل يلتزمون بموجبه تبليغ الرسالة إلى الناس، رسالة «الهدى ودين الحق»، وفي ذلك تكريم لهم وتفضيل على المخلوقات كلها: ﴿ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾[17]، ولذلك فالمطلوب أن تكون منهم ﴿أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[18].

وهكذا، فمن هذه الآيات ومثيلاتها نستطيع بسهولة استخلاص عناصر للمقاربة مع عناصر فرضية «العقد الاجتماعي»: فتنازل البشر عن حقوقهم لِـ «الإرادة العامة» في فرضية العقد الاجتماعي يقاربه اعتراف بَني آدم وشهادتهم على أنفسهم بربوبية الله وحده لا شريك له. إنهم بهذا الاعتراف يكونون قد تنازلوا عن «حقهم» في عبادة أية آلهة أُخرى كالأصنام والكواكب والملائكة، ملتزمين بعبادة الله وحده والاعتراف به وحده كسلطة تحرر الإنسان من السلط الأخرى وتجعله يستغني عنها (وهذا في منزلة «الإرادة العامة» في فرضية العقد الاجتماعي). هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهذا «التنازل» ليس تنازلاً من دون مقابل، إذْ إنَّ الله يبعث إليهم الرسل لتبين لهم طريق الهداية والفلاح، فكأن تنازلهم عن «حقهم الطبيعي» في عبادة ما شاؤوا ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾[19] سعوض لهم بتلقي الهدى وطريق الصواب بواسطة الرسل.

هذا الميثاق الماورائي – أعني الذي وقع عند بَدْء الخلق، خلق آدم وذريته، والذي يؤسس الدين، أي العلاقة بين الله والناس، يتحول إلى عقد اجتماعي «واقعي» مع بداية قيام المجتمع الإسلامي، أطلق القرآن عليه اسم «الشورى»، عقد يؤسس المجتمع ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾[20]، وينظم العلاقة بين الناس والدولة ﴿وشاورهم في الأمر﴾[21] وذلك إطار الميثاق الماورائي، الشيء الذي يجعل من «الشورى» التعبير المشخص عن ذلك الميثاق في الواقع المشخص، واقع الحياة الاجتماعية. ومن هنا تلك الأهمية التي أعطاها القرآن للشورى حين أدرجها في سياق واحد مع ما يشكل جوهر الإسلام.

فعلاً، لقد قرن القرآن الكريم «الشورى» بالايمان واجتناب الكبائر وإقامة الصلاة... أي بما يشكل جوهر الإسلام كدين ونظام اجتماعي، يقول تعالى ﴿فما أُوتِيْتُمْ من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون. والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفِرُون. والذين استجابوا لِرَبهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون. والذين أصباهم البغي هم ينتصرون﴾[22]. ويقول بعض المفسرين إن هذه الآية نزلت في الأنصار «... وكانوا قبل الإسلام وقبل مَقْدَم رسول الله ﷺ المدينة إذا كان بهم أَمْرٌ اجتمعوا وتشاوروا، فأثنى عليهم: أيْ لا ينفردون برأي حتى يجتمعوا عليه» (الزمخشري). هذا بينما يرى آخرون أن الآية مكية وأن الخطاب فيها عام. ومهما يكن فإن الشورى مبدأ إسلامي رفيع الدرجة، إذ قُرِنَ في الآية المذكورة بالصفات والشمائل التي يتميز بها «الذين آمنوا»، وهم قوام المجتمع الإسلامي.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى ذكر القرآن «الشورى» في سياق الصفات والشمائل التي تنظم علاقة رئيس الجماعة الإسلامية بالمسلمين، وقد ورد تقريرها بصيغة الأمر في قوله تعالى: ﴿فَبِما رحمة من الله لِنْتَ لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعْفُ عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾[23]. هذا، وهناك أحاديث كثيرة منسوبة إلى النبي ﷺ تمجّد الشورى وتدعو إلى العمل بها. ومع أن كثيراً منها لا يرقى إلى درجة الصحة – صحة السنة التي اشترطها البخاري مثلاً – فإن الآيتين المذكورتين تشهدان لها بالصحة على مستوى المضمون، وهذا أهم من الصحة على مستوى السند. أضف إلى ذلك أن تلك الأحاديث تزكيها ممارسة النبي للشورى وعملُ الصحابة بها من بعده في تعيين خليفة له (اجتماع سقيفة بني ساعدة، استشارة عمر وتعيينه لأهل الشورى المكلفين باختيار الخليفة من بعده، فضلاً عن مشاورة الصحابة بعضهم بعضاً في القضايا الهامة). لنقل أخيراً إن أحاديث الشورى قد بقيت تعبّر عن الضمير الإسلامي في كل العصور. وإن «الإجماع» الذي هو أَحَدُ مبادئ التشريع في الإسلام لا يقوم إلا بعد التشاور وتبادل الرأي.

حالة الطبيعة، حال الفطرة – العقد الاجتماعي، الشورى... هل تمدّد المقاربة إلى مجال الحقوق الأخرى كحق «مقاومة الجور» الذي نصّت عليه المادة الثانية من «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الصادر عن الجمعية الفرنسية عام 1789 والذي نجد التعبير الأقوى عنه في المبدأ الإسلامي «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (حديث «من رأى منكم منكراً فليغيره...»).

لنقف بالمقارنة عند هذا الحد فهدفنا منها ليس إثبات سبق الإسلام في هذا الميدان أو ذاك، بل إنما أردنا منها فقط لفت الانتباه إلى أن ادعاء فلاسفة أوروبا «العالمية» لحقوق الإنسان، حقه في الحرية والمساواة وما تفرع منها، ليس أمراً خاصاً بالحضارة الأوروبية، وبالتالي فالأبعاد الثقافية الحضارية لحقوق الإنسان هي أبعادٌ إنسانية، تشترك في التعالي بها، فوق الواقع الثقافي الحضاري القائم، جميع الثقافات. إن مطلب احترام حقوق الإنسان هو دوماً مطلب موجه ضد واقع ثقافي حضاري قائم (أي واقع فكري سياسي اجتماعي اقتصادي)، هو دوماً دعوة إلى تغيير هذا الواقع. وجميع الثقافات والحضارات تشترك في تأسيس هذه الدعوة على مرجعية تقدم نفسها على أنها البداية، والأصل، مثل حالة الطبيعة، ودين الفطرة.

هناك من سيعترض على ادعائنا «العالمية» للمرجعية الإسلامية لحقوق الإنسان بـ «خصوصية» تلك الحقوق في الإسلام لارتباكها بالدين من جهة وللقيود التي يفرضها الفقه الإسلامي من جهة أخرى على بعضها. وهذا ما سنناقشه في ما بعد.

4- فلسفة حقوق الإنسان... والدين

«... وإذاً فالاعتراض على الكيفية التي حاولنا بها تأصيل حقوق الإنسان في الفكر العربي الإسلامي بدعوى «علمانية» الأساس النظري لتلك الحقوق في الثقافة الأوروبية اعتراض مردود لأنه يحمل مفهوم «العلمانية» ما لم يكن يحمله في تفكير فلاسفة أوروبا الذين شيدوا ذلك الأساس النظري...».

شرحنا في البحوث السابقة الكيفية التي نرى أنه يمكن بواسطتها التماس «العالمية» – أعني الكلية والشمول – لحقوق الإنسان في الإسلام، وذلك بالاستناد على المرتكزات النظرية نفسها، أو ما يماثلها، التي بنى عليها فلاسفة أوروبا في العصر الحديث حقوق الإنسان، هذه. الحقوق التي ترجع، كما قلنا، إلى حقين اثنين: الحرية والمساواة.

ونحن لا نشك في أن الطريقة التي سلكناها والنتائج التي انتهينا إليها ستُثير اعتراضات وتساؤلات، لعل أهمها اعتراضان اثنان: أحدهما يطعن في مصداقية هذا النوع من المقارنة والمقاربة بدعوى كون الإطار النظري الذي يؤطر حقوق الإنسان في الفكر الأوروبي الحديث إطار «علماني»، بينما حقوق الإنسان في الإسلام يحكمها الإطار الديني. أما ثانيهما فقد يطعن في «عالمية» حق الحرية وحق المساواة في الإسلام بإثارة خصوصية أحكام فقهية إسلامية معينة، كحكم المرتد (أي القتل) الذي «ينال» من حرية التدين والاعتقاد، وأحكام الميراث والشهادة والزواج والطلاق التي تعطي الرجل من الحقوق أو من القيمة أكثر مما تعطيه للمرأة.

اعتراضان يبدوان وجيهين إلى درجة «الإحراج». غير أن الوجاهة العقلية، أي معقولية الشيء هي دوماً مسألة نسبية، فليست هناك معقولية واحدة للشيء ثابتة لا تتغير، بل من الممكن دوماً بناء معقوليات مُختلفة. وهذا هو سبب اختلاف المذاهب في الفلسفة والدين والسياسة وتباين النظريات في العلم حول موضوع واحد. فكل مذهب، وكل نظرية، إنما يختلف عن المذاهب والنظريات الأخرى بنوع المعقولية التي يشيّدها لتفسير الأشياء. والثورة العلمية المعاصرة إنما قامت، منذ أواخر القرن الماضي، على أساس القول بتعدد المعقوليات: لقد قامت هندسات أخرى تمتلك كل منها من المعقولية ما تمتلكه الهندسة الأوقليدية التي كانت تعتبر إلى منتصف القرن الماضي على أنها الهندسة الوحيدة الممكنة والملائمة، كما قامت في أوائل هذا القرن نظريات فيزيائية تبني معقوليات أخرى في موضوع الزمان والمكان وعلاقة الواحد منهما بالآخر، فقامت نظرية النسبية لتشيد معقولية جديدة ضداً على تلك التي كانت سائدة من قبل حول الزمان والمكان. هذا من جهة، ومن جهة أخرى بقيت معقولية «الطبيعة الجسيمية» للضوء تتعارض مع معقولية «الطبيعة الموجية» للظاهرة نفسها، ثم قامت بدلهما، أو بجانبهما، معقولية جديدة تجمع بين التصور الجزيئي والتصور الموجي ضمن معقولية واحدة، وهكذا.

وإذاً فوجاهة الاعتراض على رأي من الآراء لا تعني بالضرورة فساد هذا الرأي ومخالفته الحقيقة، بل قد تعني فقط وجود أكثر من إمكانية واحدة لتشييد معقولية الموضوع المختلف فيه. وهذا لا يطعن في «الحقيقة»، فالإنسان لا يصل ولا يمكن أن يصل إلى ما يشكل «الحقيقة النهائية» للشيء دفعة واحدة ومرة واحدة. إن «الحقيقة» يبنيها الإنسان بتراكم ما يحالفه من صواب وما يكتشفه من أخطاء. وإذا كان الصواب في العلوم تبنيه التجربة، فإن الصواب في الحقوق والتشريع هو ما يحقق أكبر قدر من المصلحة العامة، أكبر قدر من الخير للفرد وللمجموع.

من هذه الزاوية وعلى هذا الأساس، سنناقش الاعتراضين السابقين مخصّصين ما يلي للأول منهما:

إن القول بأن «حقوق الإنسان» في الفكر الأوروبي الحديث تصدر عن «العلمانية» بينما تصدر حقوق الإنسان في الإسلام عن الدين، قول يحتاج إلى فحص. وأول ما يجب فحصه هو مصطلح «العلمانية» نفسه. ذلك أن فلاسفة أوروبا الذين حملوا مشعل «التنوير» والذين عملوا على تأسيس «حقوق الإنسان» في الفكر الحديث، لم يقفوا ضد الدين كدين، إنما وقفوا ضد نوع الممارسة الدينية التي كانت تقوم بها الكنيسة. يقول ديدرو، وهو من أبرز زعماء حركة «التنوير»: «إذا أقرَّ رجل بوجود الله وحقيقة الخير والشر الأخلاقيين وخلود النفس والثواب والعقاب في العالم الثاني، فأيَّةُ ضرورة للاحتفاظ بالأفكار التقليدية (أي الكنيسة)؟ ولنفترض أن هذا الرجل قد تعلم جميع الأسرار الكنائسية في القربان المقدس والثالوث واتحاد الأقاليم والقدر والتجسد وجميع الأمور الأخرى، فهل تساعده هذه الاعتقادات على أنْ يصبح مواطناً أفضل؟».

صحيح أنهم بنوا نظرياتهم على فرضية تطابق ما هو عقلي مع ما هو طبيعي، غير أن «الطبيعي» في خطابهم التنويري لم يكن بديلاً من «الإلهي»، بل لقد وحدوا بينهما. أما ما يسمى بـ «الدين الطبيعي» أو بـ «ديانة العقل»، وهما وصفان وصفت بهما أفكار فلاسفة «التنوير»، فلاسفة حقوق الإنسان في القرن الثامن عشر في أوروبا، فلم يكن معناه يومئذ إحلال «الطبيعي» محل «الإلهي» ولا «العقل» محل «الدين»، بل بالعكس، فالدين الطبيعي عندهم هو نفسه الدين الإلهي، وقد أخذ به الإنسان من دون توسط الكنيسة معتمداً في فهم قضاياه على عقله فقط. وكان هذا «الدين الطبيعي» عندهم يقوم على ثلاثة مبادئ هي نفسها التي يقوم عليها الدين السماوي وهي: «هناك إله تام القدرة وهو يطلب من الإنسان حياة فاضلة بأن يطيع إرادته الإلهية، وهناك حياة أخرى يكافأ فيها الأبرار ويعاقب فيها الأشرار، فإذا استعمل الإنسان ملكته في استنتاج النتائج من المقدمات المعطاة استطاع أن يرى فوائد الحياة الفاضلة ونظم حياته على أساس عقلي لدرك الثواب في الآخرة».

وهكذا نجد جون لوك مثلاً، وهو الذي أسس حقوق الإنسان على فكرة «حالة الطبيعة»، يحاول من جهة أخرى إثبات «معقولية المسيحية»، الشيء الذي يعني الاستغناء عن الكنيسة وطقوسها. لقد بحث في «العهد الجديد» – الإنجيل – «فلم يجد فيه سوى شرطين للخلاص: الاعتقاد في أن يسوع هو المنقذ، والاعتقاد في الحياة الفاضلة». ومع أن آراء هؤلاء المفكرين التنويريين وصفت بـ «الدين العقلي» فإنهم لم يكونوا جميعهم يقولون بالاستغناء عن «الوحي»، فلقد ميزوا بين مجال العقل ومجال الوحي. من ذلك مثلاً، أن جون لوك نفسه يميز بين: 1) الأمور التي توافق العقل و2) الأمور التي تناقضه، و3) الأمور التي تعلو عليه. الصنْفَان، الأول والثاني، من اختصاص العقل، أما الصنف الثالث فهو من اختصاص الوحي، وهكذا يقول: «فإن القول بوجود إله واحد قول يتفق مع العقل، والقول بوجود أكثر من إله واحد قول مناقض للعقل، والقول ببعث الأموات يعلو على العقل». وأما روسو صاحب نظرية «العقد الاجتماعي» فهو وإن عاش في «عصر العقل» فإن مؤرخي الفكر الأوروبي الحديث يضعونه «خارج» ذلك العصر باعتبار أنه لم يكن عقلانياً كما كان فلاسفة «التنوير»، بل كان وجدانياً رومانطيقياً. وإذا كان قد انتقد الممارسة الكنائسية للدين فهو لم يكن ضد الدين ذاته، بل لقد أصَرَّ على ضرورته، على «أن يكون



قاصراً على العقائد الضرورية للحياة»، مثل الاعتقاد بوجود الله وبالعناية الربانية وبالثواب والعقاب في الحياة الأخرى، دونما حاجة إلى طقوس الكنيسة. ولذلك نجده ينص في كتابه ايميل – وهو كتاب في التربية – على وجوب أن يتعلم الطفل عندما يبلغ الخامسة عشرة من عمره أن له نفساً وأن الله موجود، وأن يعتنق في سن لاحقة عقائد الدين التي يقررها الوحي ويلقنها له قسيس، ولكن دون الخضوع للكنيسة وطقوسها.

نخلص مما تقدم إلى أن «علمانية» حقوق الإنسان في الفكر الأوروبي الحديث لم تكن تعني لدى فلاسفة هذا الفكر الاستغناء عن الدين كدين، بل فقط التحرر من سلطة الكنيسة وطقوسها. لقد بنوا «معقولية» حقوق الإنسان باعتماد العقل وحده فعلاً، ولكن لا ضِداً على الدين، بل ضداً على الفهم الذي تفرضه الكنيسة وما يرافقه من طقوس. لقد احتفظوا بالدين وأزاحوا تقاليد الكنيسة وسلطتها وأحلّوا محلها العقل وسلطته. فهل يتناقض هذا الموقف في شيء مع الموقف الإسلامي المؤسس لحقوق الإنسان على العقل والفطرة، والميثاق والشورى، كما بيّنا ذلك في البحثين السالفين؟ وإذاً فالاعتراض على الكيفية التي حاولنا بها «تأصيل» حقوق الإنسان في الإسلام، بدعوى «علمانية» الأساس النظري لتلك الحقوق، اعتراض مردود، لأنه يحمل مفهوم «العلمانية»، ما لَمْ يكن يحمله في فكر فلاسفة أوروبا الذين شيّدوا ذلك الأساس النظري.

يبقى بعد ذلك الاعتراض الذي يثير أحكاماً فقهية معروفة كحكم المرتد وأحكام تخص المرأة في الميراث والزواج والطلاق والشهادة، التي تبدو في ظاهرها أنها لا تحترم مبدأ الحرية ومبدأ المساواة، وهذا ما سنفحصه لاحقاً.



5- حق الحرية شيء.. و«الردة» شيء آخر

«... وهكذا فالوضع القانوني لـ «المرتد» لا يتحدد في الإسلام بمرجعية «الحرية»، حرية الاعتقاد، بل يتحدد بمرجعية «الحرية»، حرية الاعتقاد، بل يتحدد بمرجعية ما نسميه اليوم بـ «الخيانة للوطن» أو إشهار الحرب على المجتمع والدولة...».

من القضايا التي يثيرها بعضهم للاعتراض على «عالمية» حقوق الإنسان في الإسلام وبالتالي الطعن فيها، ويثيرها آخرون لاثبات «خصوصية» حقوق الإنسان في الإسلام، وبالتالي تبرير رفض «حقوق الإنسان» كما يقررها الفكر العالمي المعاصر بدعوى أنها نابعة من ثقافة الغرب، مندرجة في تطوره التاريخي، من هذه القضايا مسائل تنتمي إلى حق الحرية (حكم المرتد – الرق) ومسائل تنتمي إلى حق المساواة (أحكام تخص المرأة في الميراث والشهادة والزواج...) وهي مسائل فقهية معروفة.

قبل مناقشة هذين الاعتراضين لا بد من توطئة نعرض فيها لما يؤسس وجهة نظرنا في الموضوع.

الشريعة الإسلامية كليات وجزئيات، مبادئ وتطبيقات. والأصل في الحكم الصادر في الجزئي. أن يكون تطبيقاً للمبدأ الكلي. فإذا كان هناك اختلاف، فلسبب وحكمة. والأسباب التي تبرر الحكم الجزئي وتبيّن معقوليته هي، إما «أسباب النزول»، وهي عموماً الظروف الخاصة التي اقتضت ذلك الحكم، وإما مقاصد عامة تستوحي الخير العام. ثلاثة مفاتيح لا بد منها جميعاً لفهم معقولية الأحكام الشرعية في الإسلام: كليات الشريعة، الأحكام الجزئية، المقاصد وأسباب النزول. فلننظر في ضوئها إلى المسائل التي يثيرها الاعتراضان المذكوران: الاعتراض بحكم «المرتد»، والاعتراض على أحكام تخص «قيمة» المرأة. ولنبدأ بالأول منهما.

يقرر الإسلام بكامل الوضوح حق الحرية كمبدأ عام، هذا شيء أكيد. ولكننا سنرتكب خطأ منهجياً إذا نحن طلبنا من النصوص الإسلامية، أو أية نصوص أخرى قديمة أن تحدثنا عن الحرية باللغة التي نتحدثها اليوم. فقضايا الحرية وغيرها تختلف، من بعض الوجوه على الأقل، من عصر إلى آخر، باختلاف درجة التطور واختلاف المشاغل والتطلعات. ومع ذلك، وباعتبار ذلك، نستطيع أن نؤكد أن الإسلام يقرر مبدأ الحرية في المجالات كافة، والمرجع في ذلك القرآن والسنة. ففي القرآن: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾[24]، وفي هذا إشارة إلى أن الإنسان اختار بحرية تحمل «الأمانة» (أي خلافة الله في الأرض، العقل، المسؤولية...) فهي لم تفرض عليه فرضاً. ولما كان «الزمان» الذي عرض الله فيه هذه «الأمانة» على الإنسان هو «زمان» ما قبل نزول آدم على الأرض، زمن «الأزل»، زمن ما قبل التاريخ، فإن ذلك يعني أن الحرية جزء جوهري في الإنسان منذ الأزل. وتأتي تطبيقات هذا المبدأ لتؤكد هذه الحقيقة على مستوى حرية شخص الإنسان وعلى مستوى حريته في الاعتقاد. فعلى المستوى الأول، وفيه تطرح مسألة «الرق»، يكفي القول إنه ليس في الإسلام أحكام تكرس الاسترقاق. هناك أحكام تخص أسرى الحرب وأخرى تجعل تحرير العبد عملاً تعبدياً (أي فك رقبة في الكفارات) ومطلباً اجتماعياً ملحاً (أي فداء الأسرى). والرق ظاهرة تاريخية تعاملت معها الديانات السماوية، من يهودية ونصرانية، كما تعاملت معها الفلسفة اليونانية، ولم يحرم الرق إلا في العصر الحديث. أما الاتجاه العام في التشريع الإسلامي فهو يميل من دون شك إلى تصفية هذه الظاهرة، وذلك انطلاقاً من مبدأ أن الإنسان خُلق حراً. وهل هناك أقْوَى في هذا الصدد من قولة عمر بن الخطاب الشهيرة: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»: وهل هناك ما هو أكثر دلالة في هذا الصدد من أن بعض كبار الصحابة كانوا في الأصل عبيداً وموالي، فأصبحوا بدخولهم الإسلام على درجة سواء مع الذين كانوا من وجهاء قريش قبل إسلامهم؟

هذا عن الحرية، في مقابل العبودية والرق، أما عن حرية الاعتقاد وعلاقتها بحكم «المرتد»، فالمجال يتطلب تفصيلاً في القول. لنبدأ أولاً، بالتذكير بموقف الدعوة المحمدية من حرية الاعتقاد كما تقرره الآيات التالية. يقول تعالى مخاطباً رسوله الكريم: ﴿وقُل الحقُ من ربكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾[25]. ويقول ﴿فذكر إنما أنت مذكر. لست عليهم بمسيطر﴾[26]. ويقول: ﴿فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظاً إنْ عليك إلا البلاغ﴾[27]. ويقول: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾[28]. ويقول تعالى: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً. إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كَفوراً﴾[29]. وواضح أن هذه الآيات تقرر حرية الإنسان في الاعتقاد، فهو حر في أن يعتنق الإسلام، لكنه إذا أعرض فليس من حق الرسول أن يجبره على ذلك.

هنا يكمن أن يعترض معترض بقضية «المرتد» الذي حكمه القتل، كما هو معروف في الفقه الإسلامي. وللبحث في هذه المسألة يجب أن نعي تمام الوعي أننا بصدد قضية جزئية يختلف حكمها عن مقتضيات المبدأ الكلي الذي تقرره الآيات المذكورة. ولفهم هذا الاختلاف ولإدراك معقوليته، يجب الرجوع إلى «أسباب النزول» (بالمعنى العام الذي حددناه)، ولنبدأ بالنظر في الكيفية التي تعامل بها القرآن مع المرتدين زمن الدعوة في مكة، لنعود بعد ذلك إلى مرحلة الدولة في المدينة.

نقرأ في القرآن الذي نزل في مكة الآيات التالية، على سبيل المثال لا الحصر: ﴿ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم...﴾[30]. وأيضاً ﴿إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خَلاق لهم في الآخرة﴾[31] و﴿كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم بالبينات، واللهلا يهدي القوم الظالمين. أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين﴾[32]. ويقول تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتّبع غير سبيل المؤمنين نوَلهِ ما تولّى ونُصْلِهِ جهنم وساءت مصيراً﴾[33] ويقول: ﴿من كفر بالله من بعد ايمانه، إلا من أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان، ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم﴾[34]... في جميع هذه الآيات نجد أن حكم المرتد، كما يتحدد في سياقها، هو لعنة الله، غضب الله، جهنم... وليس القتل، وأكثر من ذلك فبابُ التوبة مفتوح أمامه.

هذا في القرآن، أما في الفقه، فحكم المرتد هو القتل كما هو معروف. ويستند الفقهاء في ذلك إلى حديث نبوي يقول: «من بَدَّلَ دينه فاقتلوه». فكيف نفسر هذا الاختلاف؟

لنستبعد الشك في صحة الحديث المذكور، فقتال المرتدين زمن خلافة أبي بكر واقعة تاريخية لا شك فيها، كما أن قتل المرتد مسألة لا خلاف فيها بين الفقهاء، فهي بالتالي مسألة يحكمها الإجماع أيضاً.

لماذا؟



لأن «المرتد» في هذه الحالة، بعد قيام الدولة الإسلامية، لم يكن مجرد شخص يغير عقيدته لا غير، بل هو شخص خرج عن الإسلام عقيدة ومجتمعاً ودولة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ دولة الإسلام في المدينة، زمن النبي وزمن الخلفاء الأربعة، كانت تخوض حرباً مستمرة (مع المشركين العرب، ثم مع الروم والفرس)، أدركنا أنَّ «المرتد» زمن هذه الدولة هو في حكم الشخص الذي يخون وطنه ويتواطأ مع العدو زمن الحرب – بالتعبير المعاصر. وحروب الردة على عهد أبي بكر كانت ضد أناس لم يقتصروا فقط على «خيانة» دولة الإسلام التي انضموا إليها زمن النبي، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، إذ نظموا أنفسهم للانقضاض عليها بعد عصيانهم لقوانينها (أي الامتناع عن دفع الزكاة).. فـ«المرتد» بهذا المعنى هو من خرج على الدولة الإسلامية «مُحاربا» أوْ متآمراً أو جاسوساً للعدو، إلخ...

وإذاً فحكم الفقه الإسلامي على «المرتد» بهذا المعنى ليس حكماً ضد حرية الاعتقاد، بل ضد خيانة الأمة والوطن والدولة، فضلاً عن الدين والتواطؤ مع العدو أو التحول إلى لصّ أوْ عدو محارب. ومن هنا نفهم كيف يربط الفقهاء بين حكم «المحارب»، وهو من يخرج على الدولة والمجتمع ويشهر السلاح ويقطع الطريق، وبين «المرتد». ذلك أن «المرتد» في الخطاب الفقهي الإسلامي هو صنف من «المُحاربين» وحكمه يختلف من فقيه إلى آخر حسب ما يكون المرتد محارباً بالفعل أم لا. فالمرتد المحارب يقتل باتفاق الفقهاء، أما قبل أن يحارب، فقد اختلفوا هل يستتاب أولاً، أم يقتل من جون استتابة، كما ميز الفقهاء بين المرتد إذا حارب وهو في دار الإسلام، وبين المرتد إذا لحق بدار الحرب (أرض العدو). كل ذلك يدل دلالة واضحة على أن فقهاء الإسلام كانوا يفكرون في «المرتد» لا من زاوية أنه شخص يمارس حرية الاعتقاد، بل من زاوية أنه شخص خان المجتمع الإسلامي وخرج ضده نوعاً من الخروج.

وما نريد أن نخلص إليه من كل ما سبق هو أنَّ الوضع القانوني لـ «المرتد» لا يتحدد في الإسلام بمرجعية «الحرية»، حرية الاعتقاد، بل يتحدد بمرجعية ما نسميه اليوم بـ«الخيانة للوطن»، بإشهار الحرب على المجتمع والدولة. وبالمثل فإن الذين يتحدثون اليوم عن «حقوق الإنسان» وفي مقدمتها حرية الاعتقاد لا يدخلون في هذه الحرية «حرية الخيانة للوطن والمجتمع والدين»، ولا «حرية قطع الطريق وسلب الناس ما يملكون»، ولا «حرية التواطؤ مع العدو».. وإذاً: فالحرية شيء و«الردة» شيء آخر. ويبقى مطلوباً من الاجتهاد الفقهي المعاصر النظر في ما إذا كان المسلم الذي يعتنق ديناً آخر اعتناقاص فردياً لا يمس من قريب أو بعيد بالمجتمع الإسلامي ولا بالدولة الإسلامية، يدخل في دائرة «المرتد» بالمعنى الفقهي الذي شرحناه، أمْ أنه يدخل في زمرة المرتدين الذين تحدثت عنهم الآيات التي أوردناها سابقاً والتي تتوعد المرتدين الوعيد الأكبر، ولكن دون التنصيص صراحة على وجوب قتلهم.

6- حقوق المرأة في الإسلام

بين كليات الشريعة.. وأحكامها الجزئية

«... وبعد، فـ «عالمية» حقوق الإنسان مقررة في الفكر الإسلامي مثل ما هي مقررة في أي فكر إنساني آخر، والبحث عنها يجب أن يكون في الكليات والمبادئ العامة. أما الجزئيات فأحكامها قابلة دوماً للاجتهاد لأنها تطبيقات، والتطبيق يختلف من زمن إلى آخر، ومن ظهور وجه للمصلحة إلى ظهور وجه آخر...».

قلنا سابقا إن الحديث عن حقوق الإنسان في الإسلام يجب أن يستحضر ثلاثة مفاتيح ضرورية: ما تقرره كليات الشريعة الإسلامية، ما تنص عليه أحكامها الجزئية، وما تضفيه المقاصد وأسباب النزول على هذه الأحكام من المعقولية.

وبخصوص حقوق المرأة يقرر الإسلام مبدئياً، وكحكم عام ومطلق، المساواة بينها وبين الرجل. يقول تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[35]. ويقول تعالى: ﴿فاستجاب لهم ربهم أنّي لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى، بعضكم من بعض﴾[36] ويقول: ﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يُظلمون نقيراً﴾[37] ويقول: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾[38]. وهناك إضافة إلى هذه الآيات ومثيلاتها، أحاديث عديدة ترفع من شأن المرأة، مثل قوله ﷺ: «الجنة تحت أقدام الأمهات» وقوله: «النساء شقائق الرجال». ومعلوم أن الإسلام كلف المرأة بما كلف به الرجل نفسه من الواجبات الدينية وساوى بينهما في المسؤولية، كما حرّم وَأْدَ البنات، وهي عادة كانت سائدة في الجاهلية.

واضح إذاً أن الاتجاه العام في التشريع الإسلامي هو مساواة المرأة والرجل في الحقوق والواجبات. أما الأحكام الجزئية التي يبدو أنها تخالف هذا الاتجاه فيجب البحث عن معقوليتها في المقاصد وأسباب النزول، فلنستعرضها واحداً بعد الآخر.

1- مسألة الشهادة: معلوم أن القرآن يشترط في الشهادة رجلين على الأقل أو رجلاً وامرأتين. يقول تعالى: ﴿واستشهدوا شاهدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان، ممن ترضون من الشهداء، أنْ تضل إحداهما فتُذكّر إحداهما الأخرى﴾[39]. وواضح من الآية أن الاعتبار الوحيد الذي راعاه الشرع في طلب امرأتين بدل رجل واحد هو احتمال أن تخطئ المرأة الواحدة أو تنسى. والخطأ والنسيان ليسا من طبيعة المرأة وجوهرها، بل هما يرجعان فقط إلى الوضعية الاجتماعية والتعليمية التي كانت عليها.

يبقى بعد هذا، السؤال: كيف سيكون حكم الإسلام في هذه القضية إذا افترضتا تحسن تلك الوضعية وارتفاعها إلى مستوى وضعية الرجل؟ هل ستطبق القاعدة التي تقول: «إذا زالت الموانع رجعت الأمور إلى أصلها»، والأصل هنا هو المساواة بين الرجل والمرأة كما رأينا، أم أنه لا بد من التقيد بحرفية النص؟ إن وجهة نظرنا سنقررها في الفقرة التالية وفي الخاتمة.

2- مسألة حقوق المرأة في الإرث والزواج: ينص القرآن على أنَّ للبنت نصف نصيب الولد من الإرث: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾[40]، والقرآن لا يبيّن – كما فعل في مسألة الشهادة – الاعتبارات التي تبرر هذا التمييز، وإذاً فلا بد من إعمال العقل بالرجوع إلى المقاصد وأسباب النزول.

والواقع أننا إذا رجعنا إلى البيئة التي نزل فيها القرآن فإننا سنجد فيها ما يبرر هذا الحكم. فالمجتمع العربي في الجاهلية كان مجتمعاً قبلياً رعوياً والملكية فيه شائعة على مستوى المراعي خاصة، والعلاقة بين القبائل الرعوية هي علاقة نزاع حول المراعي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن الزواج مجرد علاقة بين رجل وامرأة، بل كان مصاهرة، أي علاقة بين أهل الزوج وأهل الزوجة، وبالتالي بين القبائل. والمصاهرة بين القبائل العربية كانت تقوم في الغالب على تفضيل الأباعد على الأقارب. وتزويج البنت لشخص من غير قبيلتها كثيراً ما كان يثير مشاكل تتعلق بالإرث في حال وفاة أبيها. ذلك لأنه إذا كان لها أن تأخذ نصيباً مما ترك، ماشية كان أو مجرد الحق في المرعى المشترك، فإن هذا النصيب سيؤول إلى قبيلة زوجها، على حساب قبيلة أبيها، مما قد يتسبب في منازعات وحروب. ومن أجل تَلافِي مثل هذه النزاعات عمدت بعض القبائل في الجاهلية إلى عدم توريث البنت بالمرة، بينما منحتها قبائل أَخرى الثلث أو أقل.

وإذا أضفنا إلى ذلك محدودية المال المتداول في المجتمع القبلي، سهل علينا إدراك كيف أن توريث البنت قد يؤدي إلى الإخلال بالتوازن الاقتصادي بين القبائل، خصوصاً مع تعدد الزوجات، وقد كان معمولاً به بكثرة. إن تعدد الزوجات في حالة توريث البنت نصيباً كنصيب الرجل يتحوّل إلى وسيلة للإخلال بالتوازن الاقتصادي في المجتمع القبلي، إذ قد يرث الرجل عن طريق زوجاته من قبائل متعددة ما قد يؤدي إلى تركيز الثروة لديه، فيختل التوازن وتقوم منازعات وحروب. وإذاً فحرمان البنت من الإرث كما كانت تفعل بعض القبائل كان تدبيراً تفرضه الوضعية الاجتماعية. ولا شك أن الإسلام قد راعى معطيات هذه الوضعية ونظر إلى وجه المصلحة – وهو هنا تجنب النزاع واتقاء الفتنة – فقرر نوعاً من الحل الوسط يناسب المرحلة الجديدة التي دشنها قيام الدولة في المدينة، فجعل نصيب البنت من الإرث نصف نصيب الولد وجعل نفقة المرأة على الرجل (زوجة كانت أو أماً).

وهكذا فإذا أخذنا بعين الاعتبار معطيات المجتمع زمن نزول التشريع اهتدينا إلى ما يمكن أن يصلح لالتماس التبرير العقلي للمسألة التي نحن بصددها (نصيب البنت من الإرث) تماماً كما يمكن التماس المعقولية لأحكام أخرى مثل قطع يد السارق، وهو تدبير كان معمولاً به في الجاهلية لعدم وجود سجون ولا سلطة تعتقل السارق. لقد كان العقاب البدني هو الوسيلة الزجرية الوحيدة التي تعاقب السارق وتجعله معروفاً ليحتاط منه. فلما جاء الإسلام احتفظ بهذا التدبير مراعاة للوضعية ذاتها لأن الدولة كانت في طور التأسيس، مثلما احتفظ بشعائر وأحكام أخرى كانت جارية من قبل.

المصلحة والظروف الاجتماعية هي التي تقف وراء مثل هذه الأحكام، تماماً مثلما أن المصلحة هي التي وجهت عمر بن الخطاب عندما عدل عن تقسيم أرض سواد العراق بين المجاهدين، كما ينص على ذلك القرآن، إلى تدبير فرضته المصلحة وهو تركها لأصحابها وفرض الخراج عليها. ومعلوم أن هناك من الفقهاء المجتهدين من استخلص من هذه السابقة، ومن روح التشريع الإسلامي كله قاعدة تنص على أنه إذا تعارضت المصلحة مع النص روعيت المصلحة لأنها هي الأصل في ورود النص. وقد عرف الفقه الإسلامي اجتهادات اعتمدت هذه القاعدة في الموضوع الذي نحن بصدده، موضوع نصيب المرأة من الإرث.

من ذلك ما أفتى به بعض فقهاء المغرب في القرن الماضي من أنه إذا استغنت المرأة بزوجها، فلا حق لها في ما ترك والدها. وكان ذلك دفعاً للمضرة واتقاء للفتنة: ذلك أن توريث البنت في النواحي الجبلية بالمغرب حيث تعيش القبائل على الرعي في أراض مشاعة كان يتسبب في منازعات وفتن، مثل تلك التي تحدثنا عنها قبل بصدد المجتمع العربي في الجاهلية. هذا بينما عمد فقهاء آخرون في المغرب أيضاً، بالعكس من ذلك، إلى تمكين الزوجة من نصف ما ترك زوجها لأن العرف السائد في المناطق المعنية يعتبر الزوجة شريكة لزوجها في أعماله ومنتوجها، وقد كانت تعمل كما يعمل. هذا ولا بد من الإشارة هنا إلى ما يتصف به الفقه الجعفري – الشيعي الإمامي – من مرونة كبيرة في ما يتصل بحقوق المرأة.

3- الطلاق وتعدد الزوجات: إن إثارة هاتين المسألتين بصدد الحديث عن حقوق المرأة في الإسلام أمر لا مبرر له في نظري. ذلك أن الإسلام لا يوجب الطلاق ولا تعدد الزوجات ولا ينصح بهما، بل بالعكس. لقد كانت هاتان الظاهرتان شائعتين في المجتمع العربي قبل الإسلام فعمل على الحد منهما بوضع شروط لهما تقترب من المنع: لقد اشترط «العدل» في تعدد الزوجات وأضاف: ﴿وإن خفتم ألاَّ تعدلوا فواحدة﴾[41] وفي آية لاحقة: ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾[42]. فهذا ميل واضح بالمسألة إلى المنع. وأما الطلاق فالحديث النبوي الشهير «أبغض الحلال عند الله الطلاق» واضح لا لبس فيه. وإذاً فلا معنى للقول إن الإسلام ينتقص من حقوق المرأة بالطلاق، ذلك لأنه لا يجيز الطلاق ولا تعدد الزوجات كـ «حلال مطلق»، بل كـ «حلال» مقيّد بشرط يصعب الوفاء به (العدل في تعدد الزوجات) أو كـ «أبغض الحلال عند الله» وهو لا يختلف نوعياً عن الحرام.

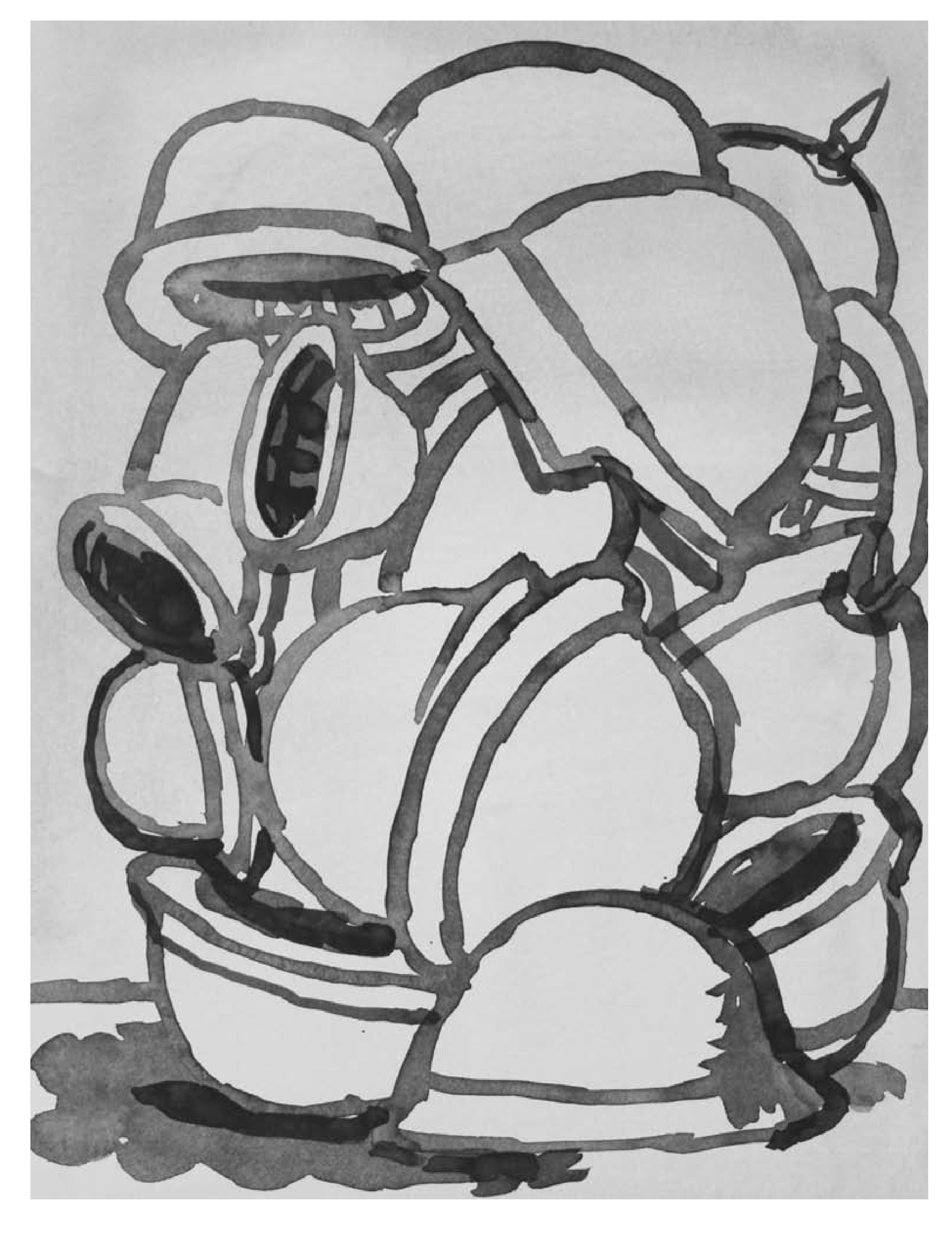
وبعد، فقد ميز الفقهاء بين العبادات التي لا يجوز الاجتهاد فيها لأنها لا تقبل التبرير العقلي مثل الإفطار عند غروب الشمس في رمضان مثلاً، فذلك أمر تعبدي، وبين المعاملات وهي موضوع الاجتهاد لأنها مرتبطة بمقاصد الشرع وأسباب النزول وما يعتبره الفقهاء علَلاً لها. أما مسألة ما إذا كان من الجائز ربط الحكم بالمقاصد بدل العِلَل، فإن كاتب هذه السطور يرى أَنه لا شيء يوجب التقيد بصورة دائمة ومطلقة بالقاعدة التي قررها الفقهاء والقائلة إن «الأحكام تدور مع عللها لا مع الحكمة منها». ذلك لأن هذه القاعدة هي نتيجة اجتهاد لا غير. وعلل الأحكام لا تعطيها النصوص، بل يستنبطها الفقيه بعقله معترفاً أن استنباطه مبني لا على اليقين والقطع، بل فقط على الترجيح والظن. إن الأقرب إلى الصواب في نظرنا هو الرجوع بالأحكام الشرعية الجزئية، عندما يتغير وجه المصلحة فيها، إلى كليات الشريعة. فـ «الكليات» في الشريعة كـ «المحكمات» في العقيدة. وبما أنه من الواجب رد المتشابه إلى المحكم، فلماذا لا نعتبر قيام التعارض بين الحكم الصادر في جزئية وبين المصلحة المستجدة نوعاً من «المتشابه» الذي لا بد من رده إلى المحكم، إلى المبادئ والكليات.

وبعد، فـ «عالمية» حقوق الإنسان مقررة في الفكر الإسلامي مثلما هي مقررة في أي فكر إنساني آخر. ولاثباتها وتأصيلها يجب الرجوع إلى الكليات والمبادئ العامة، أما الجزئيات فأحكامها تطبيقات، والتطبيق يختلف من زمن إلى آخر، ومن ظهور وجه للمصلحة إلى ظهور وجه آخر. والشريعة الإسلامية هي لمصلحة البشر، أما الله فهو غني عن العالمين.



هوامش

(1) الصادر عن رابطة العالم الإسلامي عام 1979.
(2) الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن عام 1980.
(3) الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن عام 1981.
(4) قدّم إلى: مؤتمر القمة لمنظمة المؤتمر الإسلامي في الطائف في كانون الثاني/يناير 1989.
(5) قدّم إلى: المؤتمر الخامس لحقوق الإنسان في طهران في كانون الأول/ديسمبر 1989.
(6) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 461.
(7) نفس المرجع، «سورة الشعراء،» الآيات 71 – 74.
(8) نفس المرجع، «سورة الروم،» الآية 30.
(9) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية 67.
(10) نفس المرجع، « سورة آل عمران،» الآية 19.
(11) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآيتان 84 – 85.
(12) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية 19.
(13) نفس المرجع، «سورة يونس،» الآية 19.
(14) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية 213.
(15) نفس المرجع، «سورة الأعراف،» الآية 172.
(16) نفس المرجع، «سورة الأحزاب،» الآيتان 7 – 8.
(17) نفس المرجع، «سورة الاسراء،» الآية ٧٠.
(18) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية 104.
(19) نفس المرجع، «سورة الكهف،» الآية 29.
(20) نفس المرجع، «سورة الشورى،» الآية 38.
(21) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية 159.
(22) نفس المرجع، «سورة الشورى،» الآيات 36 – 39.
(23) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية 159.
(24) نفس المرجع، «سورة الأحزاب،» الآية 72.
(25) نفس المرجع، «سورة الكهف،» الآية 29.
(26) نفس المرجع، «سورة الغاشية،» الآيتان 21 – 22.
(27) نفس المرجع، «سورة الشورى،» الآية 48.
(28) نفس المرجع، «سورة يونس،» الآية 99.
(29) نفس المرجع، «سورة الإنسان،» الآيتان 2 – 3.
(30) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية 217.
(31) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية 77.
(32) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآيتان 86 – 87.
(33) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية 115.
(34) نفس المرجع، «سورة النحل،» الآية 106.
(35) نفس المرجع، «سورة الحجرات،» الآية 13.
(36) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية 195.
(37) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية 124.
(38) نفس المرجع، «سورة التوبة،» الآية 71.
(39) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية 282.
(40) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية 11.
(41) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية 3.
(42) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية 129.



1- مفهوم الإنسان في الفكر المعاصر

«... الإنسان الذي أصبح ينظر إليه على أنه يسمو بإنسانيته ذاتها، لا بشيء خارجها، عن النواقص والعيوب، طالباً الكمال بروحه وجسمه، ساعياً إلى السيطرة على العالم...».

عرضنا في القسم السابق لمسألة «التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في الفكر العربي الإسلامي»، أما في هذا القسم، فسنحاول استخلاص جملة من الحقوق التي يمنحها الإسلام للإنسان، وذلك بالاعتماد على القرآن والسنة أساساً.

1- قضايا منهجية

ثمة مسألة منهجية لا بد من الفصل فيها أولاً ونحن بصدد البحث في مفهوم الإنسان ومجالات حقوق الإنسان في الإسلام. إن الأمر يتعلق بالإشكالية التي تطرحها إقامة نوع من الروابط بين مفهوم ينتمي إلى عصرنا ومشاغلنا الراهنة وبين فكر قوامه آراء وتَصوُّرات تنتمي إلى حقل ثقافي يشكل جزءاً لا يتجزأ من العصور الوسطى، باصطلاح المؤرخين المعاصرين، وهي العصور التي يفترض أنها انتهت منذ ثلاثة قرون على الأقل لتترك مكانها للعصر الحديث والمعاصر الذي يختلف اختلافاً جذرياً عما سبقه من عصور. فكيف يجوز البحث لمفهوم معاصر، لَرُبما ينتمي إلى تصور يقطع مع الماضي وتصوراته، عن «روافد» أو «أصول» في فكر يتخذ مرجعية له نصوصاً وسيراً مضى عليها أربعة عشر قرناً أو تنتمي إلى هذه النصوص والسير انتماء ارتباط وامتداد؟

واضح أن الطرح المنهجي المحض لهذه الاشكالية يستبعد تماماً ذلك الطرح الايديولوجي السافر الذي يقوم على التنويه الذاتي وَادِّعَاء السبق التاريخي. غير أن هذه الاشكالية المنهجية تتحول، مع ذلك، إلى إشكالية نظرية لا يمكن فصلها فصلاً تاماً عن الايديولوجيا، بمعناها الواسع المطّاط. ذلك لأن النصوص الدينية، أياً كان الدين الذي تنطق به، مثلها مثل النصوص التراثية عامة، هي دائماً نصوص مفتوحة قابلة للتأويل، وبالتالي يجد الناس فيها عادة ما يريدونه منها. ومن هنا تعدد المذاهب والفرق في جميع الأديان، كل فرقة تقول عن نفسها إنها وحدها صاحبة الفهم الصحيح، إنها وحدها «الفرقة الناجية». أما المجتهدون في شؤون العبادات والمعاملات في الإسلام (أو الفقهاء)، فلقد كانوا أكثر تفتحاً وتواضعاً، إذ اعترفوا بأن اجتهاداتهم تقوم على مجرد الظن والترجيح. وكان منهم من ذهبوا في هذا الاتجاه إلى أبعد مدى فقالوا: «كل مجتهد مُصِيب» (وقد سموا بالمُصَوِّبة).

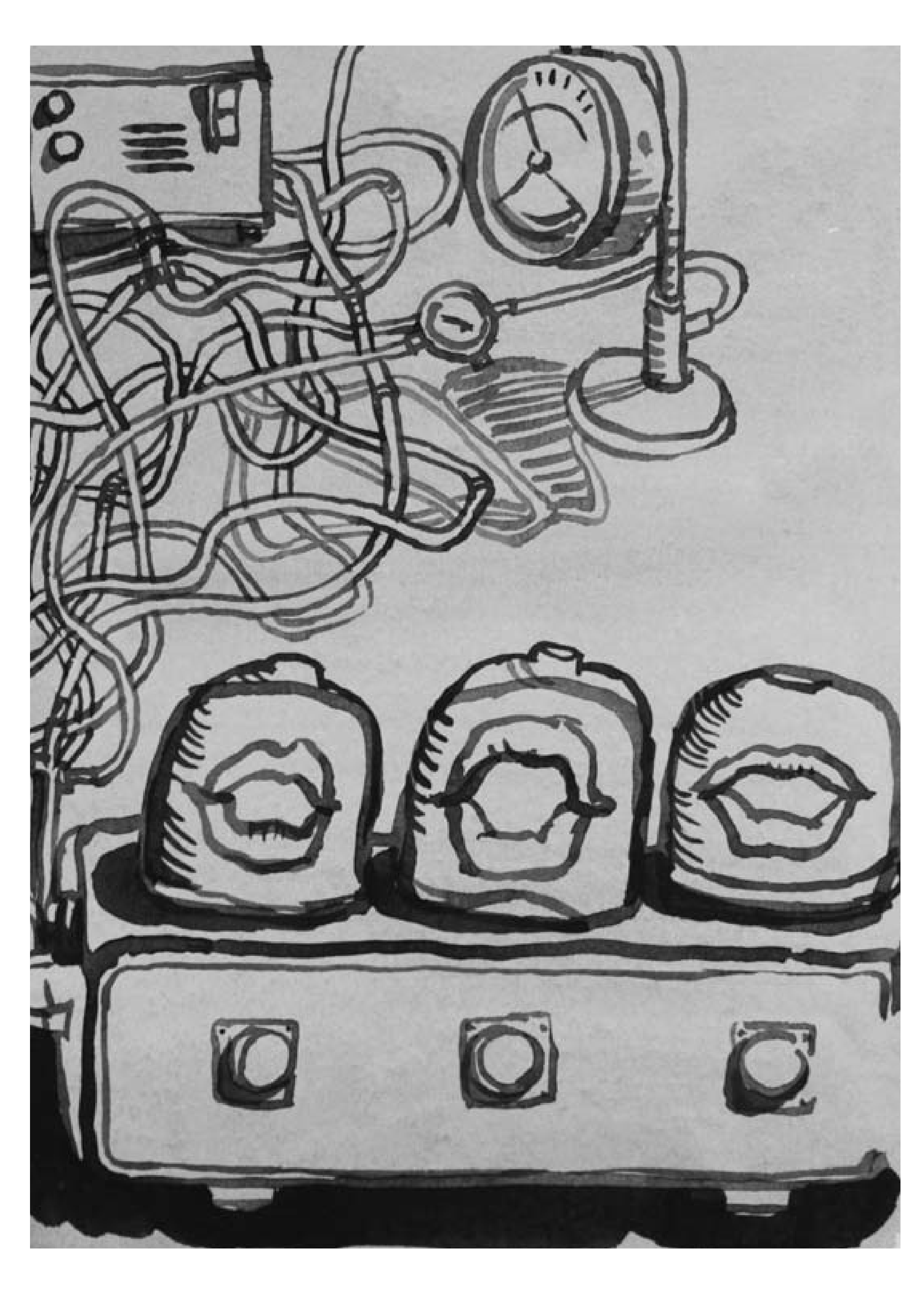
غير أن الاجتهاد في اصطلاح الفقهاء – وهذا هو باب المدخل الذي اخترناه لمعالجة الإشكالية التي نحن بصددها – ليس معناه مجرد إبداء رأي أو التعبير عن قناعة، كلا. إن الرأي الاجتهادي رأي اشترط فيه الفقهاء شروطاً يراد منها أن تحرره من كل ما هو ذاتي وأن تؤسسه على أكثر ما يمكن من الموضوعية. وهكذا فالرأي الاجتهادي في الفقهيات يجب أن يستند إلى نصوص صحيحة وعلى معرفة بتاريخية تلك النصوص، أعني بالظروف والمناسبات التي وردت فيها (أي أسباب النزول) وبالأهداف العامة التي ترمي إلى تحقيقها (أي مقاصد الشرع).

مراعاة أسباب النزول واعتبار المقاصد هما الشرطان اللذان يؤسسان الموضوعية في الاجتهاد الفقهي. فهل يمكن، أو يكفي، تمديدهما والأخذ بهما في غير الفقه من الأبحاث التراثية، أو التي تدخل في علاقة ما مع التراث؟ أعتقد أن الجواب لا بد أن يكون بالايجاب، على الأقل بالنسبة إلى من له إلمام بالقضايا المنهجية التي تثار بصدد الموضوعية في التفكير العلمي، قديماً وحديثاً. ذلك أن مراعاة «أسباب النزول» – بتعبير القدماء – هي، تقريباً، ما يعبّر عنه نفسه اليوم بـ «التاريخية»: أي فهم الشيء في ضوء ظروفه الزمانية والمكانية وتجنب اسقاط الحاضر على الماضي أو نقل الماضي إلى الحاضر، بصورة اعتباطية تعسفية. أما «المقاصد» في اصطلاح الفقهاء فهي ما يعبّر عنه اليوم بـ «البواعث»، أعني الغايات والأهداف التي من أجلها كان الشيء. وإذا نحن أردنا استعمال مصطلح معاصر قلنا إن «أسباب النزول» و«المقاصد» تشكل في تداخلها وتكاملها ما يعبّر عنه في اللغة الفلسفية المعاصرة بـ «المفكر فيه». وهكذا فـ «المفكر فيه» في عصر من العصور، وما كان «قابلاً للتفكير فيه» خلال ذلك العصر، هو ما كانت له أسباب نزول وكانت من ورائه مقاصد، في العصر المعْني. أما ما لم يكن له لا هذا ولا ذاك، فهو ما يطلق عليه في الاصطلاح المعاصر اسم «اللامفكر فيه»، وقد يكون «غير قابل للتفكير فيه» آنذاك (وقريب من هذا ما اصطلح المناطقة القدماء على تسميته بـ «الممكن» من جهة و«الممتنع» من جهة أخرى).

أعتقد أنه يمكننا الآن الخوض في موضوعنا بأكبر قدر من الموضوعية إذا نحن اعتمدنا في تأطير رؤيتنا هذه المفاهيم الأربعة: المفكر فيه، ما هو قابل للتفكير فيه، واللامفكر فيه، ما هو غير قابل للتفكير به. وهكذا فبدلاً مِنْ أنْ نُسقط تصوراتنا الراهنة حول الإنسان وحقوق الإنسان على مرحلة من مراحل الفكر العربي الإسلامي، سنتجه باهتمامنا إلى ما كان يشكل «المفكر فيه» و«القابل للتفكير فيه» في تراثنا ونصوصه، وبالخصوص في القرآن والسنة واجتهاد الفقهاء.

هذا من جهة، ولا بد من التصريح، من جهة أخرى، بأننا نحن كذلك محكومون اليوم في تَصَوُّرنا للإنسان وتنميته وحقوقه، بـ «أسبابِ نزول» و«مقَاصِد» خَاصَّة بزماننا وتطلعاتنا. إن هذا يعني أن قراءتنا لما كان موضوعاً للتفكير أو قابلاً لأن يكون كذلك في تراثنا، ستكون موجهة بالرغبة في ايجاد سند تاريخي يمكننا من تأصيل المضامين الحديثة والمعاصرة التي يحملها مفهوم الإنسان وحقوقه، تأصيلها في وعينا ومرجعياتنا. وبعبارة أخرى، سيكون عملنا هنا أشبه ما يكون بوضع قاموس لـ «المفكر فيه» بالأمس، بصدد الإنسان وحقوقه، يصلح أن يكون مرآى ينعكس فيها «المفكر فيه» اليوم بصدد الموضوع نفسه، دون تضخيم أو تمويه أو تشويه.

وهكذا فمن الضروري التأكيد هنا على أن مفهوم «الإنسان» في نصوصنا الدينية والتراثية لم يكن يحمل المضامين نفسها التي يُفَكَّرُ بها فيه اليوم، في عالمنا المعاصر، والتي تجد مرجعيتها في عصر النهضة الأوروبية وبالخصوص في تَصَوُّرَاتِ ما يسمى بـ «النزعة الإنسانية» (القرن السادس عشر والسابع عشر). ذلك أن مفهوم «الإنسان» في المرجعية الأوروبية قد شُيِّدَ وفُكِّرَ فيه على أساس إعادة الاعتبار للفرد البشري بتحريره من الشعور بوِزْر «الخطيئة الأصلية» (خطيئة آدم الذي لم يعمل بأوامر ربه فأكل من شجرة من الجنة، فكان عقابه طرده منها إلى الأرض يجر هو



وذريته – في التصور المسيحي – خطيئته تلك إلى الأبد) من جهة، وبإعادة الوحدة له بوصفه كائناً يتألف من نفس وجسد متحدين اتحاداً لا انفصام له، وذلك بتحرير نفسه (أو حياته الروحية) من سلطة الكنيسة، وتحرير جسده (أو حياته المادية) من سلطة «الأمير». ومن هنا كان أول حقوق الإنسان، في المرجعية الأوروبية، هو حقه في جسمه، في ملكيته والتمتع به وتمتيعه. وانطلاقاً من هذا الحق صار ينظر إلى الإنسان، لا على أنه الكائن المدنس، بل على أنه القيمة العليا التي تخدمها جميع القيم الأخرى، على أنه الكائن الذي يجب أن تتجه جميع أنواع نشاطه إلى تنمية جسمه وروحه، حريته وكرامته... وبكلمة واحدة إنسانيته.

وإذاً فمفهوم الإنسان في المرجعية الأوروبية الحديثة والمعاصرة الذي يقدم لنا نموذجاً للكمال الإنساني، فكرياً وأخلاقياً وجمالياً، يتعارض تمام التعارض مع النموذج الذي كان سائداً في القرون الوسطى المسيحية، والذي كان جزءاً من نظرة عامة قائمة على التمييز بين شيء اسمه مملكة الله وآخر اسمه مملكة الشيطان، والنظر إلى الإنسان على أنه مشدود بروحه إلى الأولى وبجسده إلى الثانية: الروح تنتمي إلى المقدس والجسد إلى المدنس. وخلاص الإنسان يتمثل في التفكير عن الخطيئة الأصلية (التي كان الجسم وشهواته سببها: أكل آدم من الشجرة المنهي عنها)، وذلك بربط حياته بمملكة الله التي تمثلها الكنيسة على الأرض.

جاء مفهوم «الإنسان» في عصر النهضة الأوروبية، إذاً، ليرفع هذه الثنائية ويجعل حداً لهذا التمزق، وذلك بإعادة الاعتبار إلى الجسد بوصفه جزءاً لا يتجزأ من ماهية الإنسان نفسه، الإنسان الذي أصبح ينظر إليه على أنه يسمو بإنسانيته ذاتها، لا بشيء خارجها، عن النواقص والعيوب، طالباً الكمال بروحه وجسمه، ساعياً إلى السيطرة على العالم وتسخيره لفائدته.

2- مفهوم الإنسان في القرآن

﴿... ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً...﴾[1].

عرضنا لمفهوم «الإنسان» كما كان «مفكراً فيه» في القرون الوسطى المسيحية من جهة، وكما هو «مفكر فيه» في المرجعية الفكرية الأوروبية الحديثة والمعاصرة، وعلينا أن ننتقل الآن إلى مفهوم «الإنسان» كما يتحدد في القرآن متسائلين: إلى أي مدى يمكن التفكير فيه في ضوء هذه المرجعية الأخيرة، وبالتالي إلى أيّ مدى يمكن إقامة القطيعة بينه وبين مقولات الفكر المسيحي في القرون الوسطى التي تحدد مفهوم الإنسان في تلك العصور كما بيّنا؟

ولا بد من التأكيد هنا على أن هذا الذي سنفهمه من الآيات التي سنوردها كان دائماً حاضراً فيها، بمعنى أنه كان «قابلاً للتفكير فيه»، بل إن المفسرين القدماء قد فكروا فيه بالفعل، بطريقتهم الخاصة وفي ضوء مشاغلهم. ومع ذلك فلا بد من القول إنه لم يكن من «المفكر فيه» ولا «القابل للتفكير فيه» بالأبعاد والآفاق نفسها التي تؤطر رؤيتنا المعاصرة. هذا من جهة، ومن جهة أُخرى فيجِبُ ألا يغرب عن بالنا قط أننا موجهون في قراءتنا لنصوص تراثنا بالرغبة في تأسيس مفهوم الإنسان وحقوقه على جميع المستويات تأسيساً يجعلها ذات جذور في تراثنا وكياننا الحضاري، ولا بد من التأكيد من جهة أخرى على أن النصوص التي سنوردها ونبني عليها تحليلنا ليست الوحيدة التي تتحدث عن الإنسان، بل هناك نصوص غيرها تتحدث عن الوجه الآخر لهذا الكائن، الوجه الذي يبرز عيوبه نقصه وضعفه وظلمه وطغيانه، الخ... وهي نصوص تقع هي ومثيلاتها في الفكر الأوروبي الوسطوي والمعاصر، خارج «المفكر فيه» بالنسبة إلى موضوعنا، وهي ليست مما ينفرد به الإسلام، بل جميع الديانات والفلسفات تتحدث بطريقة أو بأخرى عن هذا الوجه الآخر الذي يشكل موضوعاً آخر.

لنعرض الآن وبعد هذه الملاحظات والتأكيدات المنهجية لأهم النصوص الإسلامية التي تبني مفهوماً للإنسان يلتقي على طول الخط مع المفهوم الذي شيده الفكر الأوروبي الحديث ويتبناه الفكر العالمي المعاصر.

إن أبرز نص يفرض نفسه كَنَصّ تأسيسي في إطار ما نفكر فيه الآن هو قوله تعالى: ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾. ويشرح الزمخشري الذي يعتبر تفسيره الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل عُمْدَةَ التفاسير، يشرح هذه الآية، فيقول: «قيل في تكرمة بني آدم: كرمه الله بالعقل والنطق والتمييز والخط والصورة الحسنة والقامة المعتدلة وتدبير أمر المعاش والمعاد، وقيل بتسلطهم على ما في الأرض وتسخيره لهم. وقيل: كل شيء يأكل بفمه إلا ابن آدم».

ومع اتساع مدى «المفكر فيه» الذي عبّر عنه الزمخشري فهو لا يستوعب جميع ما هو «قابل للتفكير فيه» وكان ممكناً التفكير فيه بالفعل. يتجلى هذا بوضوح إذا نحن وظفنا في فهم الآية المذكورة مفهوماً كان حاضراً في الفكر العربي الإسلامي زمن الزمخشري، وبالخصوص مع ابن خلدون، مفهوم «العمران البشري» الذي ينقلنا مباشرة عبر قرينه المعاصر، مفهوم «الحضارة»، إلى «التنمية» بمعناها الشامل، وحقوق الإنسان فيها. ذلك لأن تكريم الإنسان «بالعقل والتمييز...» جاء مقروناً ومبيناً ومفسراً بقوله: ﴿وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾. ومعلوم أن ركوب البر والبحر، مثله مثل التمتع بالطيبات هو أساس الحضارة البشرية. وهكذا نرى أن مفهوم الإنسان، كما يمكن التفكير فيه من خلال الآية المذكورة، مفهوم ذو بعدين: بعد عقلي (العقل والتمييز والنطق) وبعد حضاري (الخط وتدبير المعاش والأكل باليد وركوب البر والبحر والتمتع بالطيبات).

ليس هذا وحسب، بل إن تكريم الإنسان يشمل تفضيل الله له على المخلوقات الأُخرى، وهي حسب النصوص الدينية: الجماد والنبات والحيوان والإنسان والجن والملائكة. وقد قام جدل بين المعتزلة والأشاعرة حول أيهما أفضل عند الله: هل الإنسان أم الملائكة؟ لقد تقيد المعتزلة بالمعنى المباشر للفظ «كثير» في قوله تعالى: ﴿وفضلناهم على كثير ممن خلقنا﴾ فقالوا إن هناك مخلوقات أخرى، هي الملائكة، لا تدخل في ذلك «الكثير» من المخلوقات التي فضل الله الإنسان عليها. أما الأشاعرة فقد نظروا إلى آيات أخرى يمكن أن يستفاد منها أن الله فضّل آدم على الملائكة، خصوصاً تلك التي تتحدث عن سجود الملائكة لآدم وعن جهلهم بـ «الأسماء» التي علمها الله لآدم، ولذلك قالوا إن معنى الآية السابقة كما يلي: إن الله خلق بني آدم وخلق خلقاً «كثيراً» غيره، ففضل الله آدم على هذا الخلق «الكثير». والحق أن المُتَأَمِلَ لنصوص القرآن التي تدخل في نطاق تكريم الله للإنسان سيجد فعلاً ما يرجح رأي الأشاعرة. وقد يكفي القول الآن إنه إذا كانت الملائكة تشارك الإنسان في «العقل» وما في معناه – وقد سماها الفلاسفة الإسلاميون «العقول المفارقة»، أي المحضة التي تقوم بنفسها دونما حاجة إلى جسم تحلّ فيه – فإن الإنسان ينفرد من بين جميع المخلوقات المذكورة في القرآن بِأَنّه وحده ذو البعد الحضاري: صانع الحضارة. وهذا البعد الحضاري في الكيان البشري بالغ الأهمية بالنسبة إلى موضوعنا لأنه هو الذي يؤسس مفهوم حقوق الإنسان والمفاهيم المتصلة به.

بعد تسجيل هذه الملاحظة، التي سنعود إلى تفصيل القول فيها، نعود الآن إلى الآية السابقة لنقرأها في ضوء «المفكر فيه» الذي تنتمي إليه بحكم سياق النص. لقد وردت تلك الآية في سياق مجادلة مشركي مكة الذين امتنعوا عن تلبية دعوة الإسلام وترك عبادة الأصنام. وفي إطار إقامة الحجة عليهم يذكرهم القرآن بجملة من الظواهر والأحداث التي تدل على أن الله هو وحده الإله وأنه واحد لا شريك له. ومن جملة الوقائع التي يذكرها القرآن في هذا السياق والتي لها علاقة مباشرة بآية «تكريم الإنسان» واقعة امتناع إبليس عن السجود لآدم والتي يرويها القرآن في سياق الآية المذكورة كما يلي: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس قال أأَسْجُد لمن خَلقتَ طيناً. قال أرَأَيْتَكَ هذا الذي كرَّمت عليَّ لَئِنْ أخّرتني إلى يوم القيامة لأَحْتَنِكَنَّ ذريته إلا قليلاً﴾[2]. ويورد القرآن قصة امتناع ابليس عن السجود لآدم في سياق آخر أكثر تفصيلاً يعطي لمفهوم «تكريم» الإنسان بعداً آخر حرر الفكر الإسلامي من هاجس الخطيئة الذي هيمن على الفكر الأوروبي في القرون الوسطى. يقول تعالى: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون. وعلّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال: انبئوني بأسماء هؤلاء إنْ كنتم صادقين. قالوا سبحانه لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾[3] ثم: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا ابليس أَبَى واستكبر وكان من الكافرين. وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الحنة وَكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فأَزَلَّهُمَا الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين. فَتَلَقَّى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم﴾[4].

وهكذا نرى من خلال هذه الآيات أن مفهوم الإنسان في القرآن يشمل بالإضافة إلى ما ذكرناه قبل (أي البعد العقلي والبعد الحضاري) أبعاداً أخرى أَبْرَزُها استخلاف الله له في الأرض وتعليمه الأسماء كلها والتوبة عليه. أما الخلافة في الأرض فتعني إعمارها. تشهد لذلك آيات كثيرة منها: ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾[5] ومنها: ﴿... وأثاروا الأرض وعمروها...﴾[6] ومنها ﴿ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون﴾[7]. وعمارة الأرض، أي إقامة العمران والحضارة فيها، تتطلب المعرفة بها وبما فيها، وذلك معنى قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾، الشيء الذي يعني التمييز بين الأشياء ومعرفة الفروق بينها وخصائصها الخ. ثم تأتي بعد ذلك مسألة «الخطيئة»، أي عدم امتثال آدم وزوجه لأمر الله وانسياقهما مع إغراء الشيطان وأكلهما من الشجرة التي نهاهما الله عن الاقتراب منها. غير أن آدم وزوجه ندما وطلبا المغفرة من الله فتاب عليهما، وذلك ما يشرحه القرآن في مكان آخر حيث يقول تعالى: ﴿وناداهما ربهما أَلَمْ أَنْهَكُمَا عن تلكما الشجرة وأَقُلْ لَكُمَا إن الشيطان لكما عدو مبين. قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾[8]. وهذا الدعاء هو المقصود في قوله تعالى في الآيات السابقة ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات؟، أي أن الله علمه كيف يدعوه طالباً المغفرة ؟فتاب عليه انه هو التواب الرحيم﴾. وهكذا فخطيئة آدم مَحَتْهَا تَوْبَتُهُ فتحرر منها هو وذريته، ويبقى بعد ذلك عمله في الأرض التي أُمِرَ بالهبوط إليها لعمارتها هو وذريته وليحاسبوا على عملهم فيها، إنْ خيراً فخير وإنْ شراً فشر.

ومما يدخل في دائرة «القابل للتفكير فيه» في ضوء ما قدمناه أَنّ القرآن يخلو تماماً من ثنائية النفس والجسد التي شغلت الفكرة الأوروبي الديني والفلسفي. ذلك أن الإنسان في المنظور القرآني هو روح وجسم، ولم يرد في القرآن قط ما يحط من قدر الجسم، بل بالعكس يُذْكَرُ الجسم في القرآن في معرض الأمور التي بها يكون الفضل والتفوق، من ذلك قوله تعالى: ﴿وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً، قالوا أني يكون له المُلك علينا ونحن أَحَقُّ بالملك منه ولم يُؤتَ سَعَةً من المال، قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم﴾[9]. ويقول أيضاً: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾[10]، وأيضاً ﴿وصوركم فأحسن صوركم ورزقكم من الطيبات﴾[11]. فالجسد الإنساني وصورته الحسنة القويمة التي لا يملك مخلوق آخر مثلها هُمَا فعلاً، كما يقول الزمخشري، مظهر من مظاهر تكريم الله له. ولذلك كان للجسد على الإنسان حق كما أن للنفس عليه حقاً. وفي الحديث: «إن لنفسك عليك حقاً وإن لجسدك عليك حقا» (رواه البخاري).

للجسد حق وللنفس حق. وإذاً فتكريم الإنسان، الذي هو نفس وجسد، معناه من هذه الزاوية تمتيعه بجملة من الحقوق. فما هي هذه الحقوق، حقوق الإنسان في التصور الإسلامي؟ ذلك ما سنعرض له في ما بعد.

3- حق الحياة... وحق التمتع بها

«... أما ما شهده التاريخ الإسلامي من غلو في الزهد والتصوف فإنما كان عبارة عن رد فعل إزاء الإسراف في الترف أو إزاء ظلم الحكام، وكثير منها انتقل إلى الإسلام من الثقافات القديمة...».

لا بد من التنبيه هنا، مرة أخرى إلى أهمية التمييز بين «المفرك فيه» و«اللامفكر فيه» في النصوص العربية الإسلامية القديمة. وأول ما تجب ملاحظته، ونحن نتحدث عن حقوق الإنسان هو أن كلمة «حق» في الخطاب العربي المعاصر هي ترجمة لكلمة (droit) الفرنسية و(right) الانكليزية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الانتباه إلى أن لفظ «حق» في اللغة العربية لفظ مشترك، إذ يقال بمعنى (vrai, true) في مقابل الباطل (faux, wrong)، كما يقال «اليقين بعد الشك». وتستعمل كلمة «الحق» بمعنى الله. على أن أهم ما يجب التنبيه إليه هو ذلك التداخل في المعنى بين «الحق» و«الواجب»، وإنما يتميز معناهما بحسب حرف الجر الذي يليهما. وهكذا فـ «وَجَبَ له» و«واجِبٌ له» هما بمعنى «حَقَّ له» و«حَقٌّ لَه»، أما «وجَبَ عليه» و«واجِبٌ عليه» فهما بمعنى «حَقَّ عليه» و«حَقٌّ عليه». وهكذا نقرأ في قاموس لسان العرب بخصوص هذا المعنى ما يلي: «حق الشيء يحق: وجب. أحققت الشيء: أوجبته. استحق: استوجب. الاستحقاق والاستيجاب قريبان من السواء. ويقال: يحق عليك أن تفعل كذا: يجب. ويحق لك أن تفعل. الحق: واحد الحقوق، كأنها أوجب وأخص. وأعطى لكل ذي حق حقه: أي نصيبه الذي فُرِضَ لَهُ ووجب له».

وهكذا نرى أن فكرة «الحق» ومفهوم «الواجب» متداخلان في اللغة العربية والحقل الثقافي العربي الإسلامي. فما يحق للرجل هو قرين ما يجب له. وعندما يتعلق الأمر بطرفين يدخلان مع بعضهما في علاقة حق – واجب فإن الواجب على أحدهما هو حق للآخر. وهذه ملاحظة سنتبين أهميتها في ما بعد. وإذاً سيرتكب الباحث في التراث خطأً كبيراً إذا هو فكر في «حقوق الإنسان» من خلال «المفكر فيه» الذي ينتميان إليه في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر والذي يفصل بين «الحقوق» و«الواجبات». إننا إن فعلنا هذا، سنجد خَانَة «الحقوق» فارغة، في المفكّر فيه العربي والإسلامي، أو مندمجة في خانة «الواجبات». إن هذا يعني أنه للبحث عن «الحقوق» في «المفكر فيه» العربي الإسلامي يجب الاتجاه أيضاً نحو «الواجبات». فـ «حقوق الله» مثلاً هي ما يجب له من العبادة والطاعة، الخ... وكذلك «حقوق الإنسان»، فهي ما يجب له من أنواع «التكريم» التي تحدثنا عنها آنفاً. وهكذا يمكن القول إن حقوق الإنسان في الإسلام هي جميع الأمور المادية والمعنوية التي تجب له بموجب تكريم الله له وتفضيله إياه على سائر خلقه. وإذا نحن فكرنا فيها في ضوء «المفكر فيه» في العصر الحاضر فإننا نستطيع بسهولة أن نميز في القرآن خاصة صنفين من الحقوق التي يضمنها الإسلام للإنسان: حقوق عامة، وهي حقوقه للإنسان على الإطلاق، وحقوق خاصة وهي لفئات معينة من بني الإنسان كحقوق المستضعفين وحقوق المرأة وحقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، الخ... وفي ما يلي عرض موجز لهذه الحقوق.

2- حقوق الإنسان بإطلاق

أ – حق الحياة

الحياة من المنظور الإسلامي هبة من الله إلى الإنسان، فهي حق له: ﴿وهو الذي أحياكم ثم يميتكم...﴾[12]، وقد كرمه الله بأن نفخ فيه من روحه وجعل له السمع والبصر والفؤاد: ﴿الذي أحسن كل شيء خلقه، وبدأ خلق الإنسان من طين. ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين. ثم سواه ونفخ فيه من روحه، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾[13]. من أجل ذلك كانت حياة الإنسان حَقّاً لَهُ يجب عليه الحفاظ على مقوماته الجسمية والنفسية، إذ ليس لأي أَحَد أن يَمسَّ حياته لا في جسمه ولا في روحه. من أجل ذلك حرم الله قَتلَ الإنْسانِ نَفْسَه (الانتحار) مهما كانت الظروف: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً. ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نُصْلِيه ناراً﴾[14]، كما حرَّم قتل النفس البشرية أياً كانت إلا بالحق: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق، ومن قُتِلَ مظلوماً فقد جعلنا لِوَليّهِ سلطاناً فلا يُسْرِفُ في القتل﴾[15]، وحرم قتل الأسرى وحرم تشويه أجساد القتلى. وكان بعضُ العرب في الجاهلية يقتلون أولادهم لعدم قدرتهم على تحمل لوازم عيشهم فحرم الله ذلك: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق، نحن نرزقهم وإياكم...﴾[16]، كما حرم وأد البنات، وكان بعض العرب في الجاهلية يفعلون ذلك خوف العار: ﴿وإذا المَوْءُودة سُئِلَتْ. بِأَيّ ذَنْبٍ قُتِلَت﴾[17]، كما حرم قتل الجنين (الإجهاض). ويعتبر الشرع الإسلامي إجهاض البنين بعد أن يبدأ في التحرك في بطن أمه قتلاً عمداً يقام فيه الحد. كما حرم إقامة حد القتل على المرأة الحامل إلى أن تضع حملها، لأن حق الجنين في الحياة أولى بالرعاية. وبالجملة، وكقانون عام: ﴿أنه من قَتَل نفساً بغير نفس أو فسادٍ في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾[18]. أما الحد الذي يستوجب قتل المدنب، فقد سَنَّ الإسلام ما يخفف منه إلى أقسى درجة، وذلك بأن أمر بدفع الحدود وعدم تنفيذها عندما تكون هناك شبهة، وفي الحديث: «ادرأوا الحدود بالشبهات».

ب – حق التمتع بالحياة

منح الله الحياة للإنسان ليحياها ويتمتع بها، وقد سخر له ما فيها وفسح له المجال لإشباع رغباته وحاجاته منها ما عدا ما فيه ضرر له أو يَتَسَبَّبُ في إلحاق الأذى بالمخلوقات، جماداً كانت أو نباتاً أو حيواناً أو إنساناً. ويُعبّر القرآن عما يحق للإنسان أن يتمتع به بلفظ يتردد فيه كثيراً هو لفظ «الطَّيّبَات»، وهي كل ما لم يحرمه الله وكل ما هو صالح لا ضرر فيه ولا إفساد، وبالجملة فالطيبات هي غير الخبائث، والخبائث ميدان الحرام مثلما أن الطيبات ميدان الحلال. وقد وردت في هذا المجال آيات كثيرة نذكر منها ما يلي: ﴿يسألونك ماذا أُحِلَّ لهم، قل أُحِلَّ لكم الطيبات﴾[19]، ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرّموا طيبات ما أحلَّ الله لكم﴾[20]، ﴿قل من حرم زينة الله التي أَخْرج لعباده والطيبات من الرزق﴾[21]، ﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض﴾[22]، ﴿وجعل لكم من أزواجكم بنين وحَفَدة ورزقكم من الطيبات﴾[23]، فالتمتع بالأزواج والبنين والحفدة، أي بالحياة العائلية، مثله مثل التمتع بالطيبات حق من حقوق الإنسان، تماماً مثل التمتع بحسن صورته وبجميع ما يضفي عليها زينة وبهاء: ﴿وَصَوَّرَكُم فأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ورزقكم من الطيبات﴾[24]، ﴿ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على العالمين﴾[25]. ولعل الآية التالية تجمع ما تقدم: ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين. قل من حرَّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا، خالصة يوم القيامة كذلك نُفَصّلُ الآيات لقوم يعلمون. قل إنما حرَّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأَنْ تُشْرِكُوا بالله ما لم يُنَزّلْ به سلطاناً، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾[26].

هذا والجدير بالإشارة هنا أن ما شهده التاريخ الإسلامي من حركات والزهد ومذاهب التصوف إنما كانت عبارة عن رد فعل إزاء الإسراف في التَّرف أو إزاء ظلم الحكام، وكثير منها قد انتقل إلى الإسلام من الثقافات القديمة السابقة له. وإذا كان القرآن يعتبر الدّنيا – كما تعتبرها جميع الأديان – مجرد مطية إلى الآخرة، فإنه يعتبرها، إلى جانب ذلك، هَدَفاً في ذاتها، إذْ يوصي الإنسان بأَخْذِ نصيبه منها والاستمتاع بها في حدود «لا ضرر ولا ضرار». يقول تعالى: ﴿وَابْتَغِ فيما ءَاتَاكَ الله الدار الآخرة ولا تنسَ نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تَبْغِ الفساد في الأرض إنَّ الله لا يحب المفسدين﴾[27]. وفي الحديث: «إعْمل لآخرتك كأنك تموت غداً واعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا». كما يروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إذا ءَاتاك الله مالاً فليُرَ أثرُ نِعْمتهِ عليك».

4- الحق في حرية الاعتقاد... وفي المعرفة والاختلاف

«... وهكذا فالتسامح واعتماد التي هي أحسن وأيسر واجتناب الغلو والتطرف والتعصب... كل ذلك يعطي لحق الاختلاف مضمونه الايجابي البناء الذي يقي الناس الفتنة والاقتتال وينمّي التنوع السليم، مصدر الخصوبة والابداع...».

ج – الحق في حرية الاعتقاد

يقرر القرآن حرية الاعتقاد ويعتبرها حقاً من حقوق الإنسان. ذلك أن الله خلق الإنسان وزوده بالعقل والقدرة على التمييز،ت وأبان له السبل ثم ترك له حرية الاختيار. يقول تعالى: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فجعلناه سميعاً بصيراً. إنا هديناه السَّبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾[28]. وبعد أن يحثّ القرآن في هذه السورة على الإيمان واتباع سبيل الإسلام، يقول في خاتمتها: ﴿إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً. وما تشاؤون إلا أن يشاء الله، إن الله كان عليماً حكيماً﴾[29]. ويؤكد القرآن هذا المعنى في سورة أخرى، فيقول: ﴿لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي...﴾[30]. ويروى في تفسير هذه الآية أن ابن عباس قال: «نزلت في رجل من الأنصار يقال له أبو الحصين، كان له ابنان نصرانيان وكان هو مسلماً، فقال للنبي ﷺ ألا استكرههما فانهما قَدْ أبيا إلا النصرانية، فأنزل الله هذه الآية». وقال الزمخشري في تفسيرها: «لا إكراه في الدين: أيْ لَمْ يَجْرِ الله أَمْرَ الإيمان على الإجْبار والقصر، ولكن على التمكين والاختيار. ونحوه قوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لآمَنَ مَنْ في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تُكْرهُ الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾[31]، أيْ لو شاء لَقَسَرَهُم على الإيمان ولكنه لم يفعل وبنى الأمر على الاختيار».

د – الحق في المعرفة

على أن إقرار القرآن لحق الإنسان في حرية الاعتقاد لا يعني أن العقائد عند الله متساوية، كلا. إن الإسلام دين، وكجميع الأديان والمذاهب، فإن العقيدة الصحيحة هي التي يقررها ويدعو إليها: عقيدة التوحيد. وإذا كان القرآن يتوعد المشركين بالعذاب، فإنه يقرر من جهة أخرى، أن الله لا يعذب من لم تبلغه الرسالة والدعوة، ومن هنا كانت المعرفة حقاً من حقوق الإنسان، فلا يؤاخذ ولا يعاقب عما لا معرفة له به. يقول تعالى: ﴿من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضَلَّ فإنما يَضلّ عليها، ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حين نبعثَ رسولا﴾[32]. ويقول: ﴿ولكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يُظْلَمون﴾[33].

وقد قَرَن القرآن مِراراً بين خلق الإنسان ونسبة العلم إليه، وكأن العلم هو أول حق للإنسان. ففي أول الخلق، ﴿وعَلَّم آدم الأسماء كلها﴾[34]، وأيضاً ﴿خلق الإنسان. علّمه البيان﴾[35] وأيضاً ﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. إقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علّم الإنسان ما لم يعلم﴾[36]. ومعلوم أن سورة «إقرأ» هذه هي أول ما نزل من القرآن.

هذا وفي الحديث النبوي نصوص كثيرة تحث على العلم وتجعل طلبه فرضاً واجباً: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» و«اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد». كما يروى عن النبي ﷺ أنه: «إن من أَشْرَاطِ الساعة أن يُرْفَعُ العِلْم ويثبت الجهل ويشرب الخمر ويظهر الزنا». فقد جعل الجهل في درجة شرب الخمر والزنا، وهي درجة التحريم. وفي الحديث أيضاً: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العُلَمَاء حتى إذا لم يُبْقِ عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً، فَسُئِلُوا فأَفْتَوا بغير علم فضلوا وأضلوا». ولم يميز الإسلام بين الرجال والنساء، ولا بين الحر والعبد في حق المعرفة، بل جعل هذا الحق للجميع، فعن عائشة: «نِعْمَ النساءُ نِساءَ الأنصار، لم يمنعهن الحياء أن يَتَفَقَّهْنَ في الدين». وعن النبي ﷺ أنه قال: «ثلاثة لهم أجران: رَجُل من أهل الكتاب آمن بنبيه وآمن بمحمد ﷺ، والعبد المملوك إذا أدَّى حق الله تعالى وحق مواليه (مالكيه)، ورجل كانت عنده أمَةٌ فأدَّبَها فأحسن تأديبها وعلَّمَها فأحسن تعليمها ثم أَعْتَقَها فَتَزَوَّجَها».

هـ – الحق في الاختلاف

يقرر القرآن الاختلاف كحقيقة وجودية، وكعنصر من عناصر الطبيعة البشرية. فاختلاف ألوان البشر ولغاتهم وجنسياتهم وتوزعهم إلى أمم وشعوب وقبائل، كل ذلك أراده الله، تماماً مثلما أراد الاختلاف في عناصر الكون ليجعل منه علامة على وجوده. يقول تعالى: ﴿وَمِنْ آياتِهِ أَنْ خلق لكم من أنفسكم أزواجاً... ومن آياته خَلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم، إن في ذلك لآيات للعالمين﴾[37]. هذا على الصعيد الطبيعي، أما على الصعيد العَقَدِي، فإن القرآن يقرر تعدد الأديان واختلافها في آيات عديدة، منها: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك، ولذلك خَلَقهم﴾[38]. ومنها: ﴿لكل جعلنا منكم شِرْعةً ومنهاجاً، ولو شاء الله لجعلكم أمةً واحدة، ولكن ليبلوكم في ما آتاكم، فاستبقوا الخيرات، إلى الله مرجعكم جميعاً، فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾[39]. ويقرر الإسلام بنص القرآن أن الإيمان بالأنبياء والرسل كافة جزء من الإسلام نفسه. وكانت الديانات التوحيدية زمن النبي ثلاثة: اليهود والنصارى والصابئة، وقد أكد القرآن الاعتراف بها مرتين بالألفاظ نفسها تقريباً، يقول تعالى: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا (أي اليهود) والنصارى والصابئين، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾[40]. أما قوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه﴾[41]، فالمقصود فيها بالإسلام هو دين التوحيد مطلقاً، دين ابراهيم، كما يدل على ذلك سياق الآية، وقد أجمع على هذا المفسرون.

وهنا قد تُثَارُ مسألة «الردة» وهي لا تدخل لا في حق الاختلاف ولا في حق الحرية، وكانت زمن النبي ﷺ والصحابة تعني خيانة الإسلام مجتمعاً ودولة، ولذلك تجند أبو بكر لقتال المرتدين. والمرتد بهذا المعنى هو كـ «المحارب»، أيْ الذي يخرج على المجتمع الإسلامي، يقطع الطريق ويُخِلُّ بالأمن ويسلب أموال الناس، ولذلك ربط الفقهاء بين المرتد والمحارب في الأحكام.

أما «المرتد» بالمعنى الضيق، أَيْ الذي اعتنق الإسلام ثم عدل عنه دون أن يعادي الإسلام ودون أن يلحق الضرر بالمسلمين، فقد وردت فيه آيات كثيرة ليس فيها ما ينص على قتله، وإنما تكتفي بتأكيد غضب الله ولعنته عليه وأَن مصيره جهنم. ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حَبِطَت أعمالهم في الدنيا والآخرة﴾[42]، وقوله تعالى: ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه، إلا من أُكْرِهَ وقلْبُه مطمئن بالإيمان، ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم﴾[43]. ولا بد من الإشارة إلى أن باب التوبة مفتوح أمام المرتد. وهناك من الفقهاء من يؤكد على ضرورة استتابته (انظر تفاصيل أَوْفَى في القسم الثاني).

كان ذلك عن الاختلاف مع الإسلام. أما الاختلاف داخل دائرته فهو حق لأنه اجتهاد. والاجتهاد كما هو معروف من مصادر التشريع الإسلامي. أما اختلاف الأئمة بحسب العُصُور والبلدان وتغير الأحوال فتلك واقعة تاريخية، وإلى هذا المعنى ينصرف قوله عليه السلام «اختلاف أُمَّتِي رحمة».

ومع ذلك كله، فإنه من الضروري التأكيد على أن حق الاختلاف الذي يضمنه الإسلام لا يعني تشجيع الناس على الفرقة والتنازع، بل بالعكس، فالإسلام يحرص على وحدة الأمة ويشجب بقوة الاختلاف في الدين الذي يؤدي إلى النزاع والفتنة، يقول تعالى: ﴿واعْتَصِمُوا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا... ولتكن منكم أَمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون. ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعدما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم﴾[44]. ومن أجل ضمان وحدة الأمة دون المساس بحق الاختلاف والاجتهاد يدعو الإسلام إلى اجتناب التعصب والتطرف وإلى سلوك الاعتدال، يقول تعالى: ﴿ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادِلْهم بالتي هي أحسن﴾[45]، ويقول: ﴿وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن﴾[46]، ويؤكد القرآن أن الإسلام يُسْرٌ لا عُسْرٌ: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[47]، ﴿فذكّر إنما أنت مذكّر. لست عليهم بمُسَيْطر﴾[48]. وهكذا فالتسامح واعتماد التي هي أَحسن وأيسر واجتناب الغُلُو والتطرف والتعصب... كل ذلك يعطي لحق الاختلاف مضمونه الايجابي البناء الذي يَقِي الناس الفتنة والاقتتال ويُنَمي التنوع السليم، مصدر الخصوبة والإبداع.

5- الشورى بين القرآن... والتأويلات الظرفية

«... أما إذا تركنا الماضي جانباً ونظرنا إلى الحاضر والمستقبل فإنه لا شيء يمكن أن ينزع من الشورى كونها حقاً للأمة بنص القرآن والسنة، وأن للأمة الحق في أن تمارسها بالطريقة المناسبة للعصر...».

و – الحق في الشورى

ويرتبط بحق الاختلاف الحق في الشورى وهو حق يقرره القرآن والحديث وتشهد له سيرة النبي وأعمال الصحابة. ففي القرآن نص صريح يجعل من الشورى إحدى الصفات الجوهرية في المؤمن ويضعها في مستوى واحد مع اجتناب الكبائر والقيام بالواجبات الدينية. يقول تعالى: ﴿فَما أُوتِيتُمْ من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون. والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون. والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون. والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾[49]. ويقول المفسرون إنها آية نزلت في الأنصار «وكانوا قبل الإسلام وقبل مقدم رسول الله ﷺ إِلَيْهِم إذا كان يهم أمر اجتمعوا وتشاوروا فَأَثْنَى عليهم: أي لا ينفردون برأي حتى يجتمعوا عليه» (الزمخشري).

ومع أن عبارة «أمرهم شورى بينهم» جاءت على صيغة الخبر فهي أمْرٌ ضمني، وقد ورد مثله كثيراً في القرآن. على أن الأمر بالشورى جاء صريحاً في موضع آخر يتجه فيه الخطاب إلى النبي ﷺ نفسه، يقول تعالى: ﴿فَبِما رحمة من الله لِنْتَ لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾[50]. ويذكر الزمخشري في شرح «وشاورهم في الأمر» ما يلي: «يَعْنِي في أمرِ الحرب ونحوه مما لا ينزل فيه وحي عليك لتستظهر برأيهم، وما فيه من تطييب نفوسهم والرفع من أقدارهم». وإذا كان الزمخشري وغيره من المفسرين يتحرون في شرح هذه الآية ما يفيد أن الشورى واجبة على النبي ﷺ فإن كلامهم صريح في أنها حق للمؤمنين. وفي هذا الصدد يروى عن الحسن بن علي بن أبي طالب أنه قال بصدد هذه الآية: «قد علم الله أنه (أي النبي) ما به إليهم حاجة، ولكنه أراد أن يسْتَنَّ به مَنْ بَعْدَه» أَيْ أن يقتدوا به. وروي عن النبي أنه قال: «ما تشاور قوم قطّ إلا هُدُوا لأرشد أمرهم»، وعن أبي هريرة أنه قال: «ما رأيت أحداً أكثر مشاورة من أصحاب الرسول ﷺ». وقيل كان سادات العرب إذا لم يتشاوروا في الأمر شق عليهم، فأمر الله رسول ﷺ بمشاورة أصحابه لئلا يثقل عليهم استبداده بالرأي دونهم.

واضح مما تقدم أن الشورى في الإسلام واجبة على الحاكم وحق للمحكومين، بل إنها حقٌ للمحكومين أولاً لأن الخليفة في عهد الخلفاء الراشدين لم يكن يُنَصَّبُ إلاَّ بعد إجراء الشورى: فقد تشاور الصحابة وتناقشوا طويلاً قبل أن ينتخبوا أبا بكر، وكانت شخصية عمر بن الخطاب تفرض نفسها كمرشح وحيد لخلافة أبي بكر، وقد شاور هذا الأخير الصحابة في ذلك فلم يعترض عليه أحد، فعَيَّنَهُ خليفة من بعده برضاهم وبعد مشورتهم. ولما ظهر لعمر بن الخطاب، عندما طعن، أن هناك عدة مرشحين للخلافة من بعده، عيّن ستة من الصحابة كانوا أهم المرشحين بحكم منزلتهم في المجتمع، وكلفهم بأن يختاروا واحداً منهم (مع استثناء ابنه عمر) يرضى عنه الناس. وقد فعلوا بعد مفاوضات وقاموا باستطلاع آراء الفئات المختلفة، وفي النهاية عُيِّن عثمان بن عفان خليفة على أساس ما تَمَّ من شورى. ولا تنتهي الشورى باختيار الحاكم، بل إنها تبتدئ حينئذ بوصفها واجباً على هذا الأخير وحقاً للمسلمين ومن يمثلهم من «أهل الحل والعقد» من علماء ووجهاء وشيوخ القبائل وكل من له صفة تَمْثيلية.

ومع أن الأحاديث التي تروى عن النبي ﷺ في الشورى كثيرة وصريحة، فإن نقاد الحديث يصنفون معظمها مع الضعيف أو الموضوع. غير أن الطعن في صحة سند هذه الأحاديث لا يعني الطعن في مضمونها لأنها تقرر ما قرره القرآن نفسه وما كان عليه النبي ﷺ وصحابته. أما المؤلفون في «الآداب السلطانية» و«السياسة الملوكية»، فإنهم يشيدون بدورهم بالشورى. ولعل أطول نص ورد في شأنها في هذه الكتب هو ما نقرأه في كتاب بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق، فقد نقل أقوال عدة في الشورى حاول ترتيبها وإعادة بنائها: نقل قول الطرطوشي عن الشورى بأنها: «هي مما تعده الحكماء من أساس المملكة وقواعد السلطنة ويفتقر إليها الرئيس والمرؤوس»، ونقل قول ابن العربي الفقيه الأشعري الأندلسي: «المشاورة أصل الدين وسنة الله في العالمين وحق على الخليفة من الرسول إلى أقل بعده في درجاتهم، وهي اجتماع على أَمْر يشير كل واحد برأيه – مأخوذة من «الإشارة». ثم تحدث عن مشروعيتها فأرجعها إلى نص القرآن (الآيتان السابقتان)، ثم يورد قوْلاً للنَّووي بصدد قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾: «ويُغْني ذلك عن كل شيء فإنه إذا أمر الله بها النبي ﷺ نصاً جلياً، مع أنه أكمل الخلق، فما الظن بغيره». ثم تحدث ابن الأزرق عن فائدتها فذكر أموراً عدة منها: الأمن من ندم الاستبداد بالرأي، وإحراز الصواب غالباً، والتجرد بها عن الهوى، وبناء التدابير على أرسخ أساس، ثم أَطْنَبَ في الكلام عن المستشير، والمستشار، والمستشار فيه، وما يطالب به المستشير بعد الإشارة. ولكن حديثه في جميع ما تقدم لم يتجاوز النظرة التقليدية السائدة في كتب «الآداب السلطانية»، أعني اعتبار الشورى في دائرة النصيحة والموعظة الحسنة، ولم يتعامل معها لا على أنها حق ولا على أنها واجب.

والواقع أنَّ نقاشاً طويلاً جرى بين الفقهاء والمفسرين حول ما إذا كانت الشورى مُلْزِمَةً، أيْ يجب على الحاكم العمل بالرأي الذي تفضي إليه، أم أنها مُعْلِمَةٌ فقط، بمعنى أن الحاكم إنما يستشير للاستنارة والاسترشاد لا غير، وأنه حر في أن يأخذ برأي من استشارهم أو لا يأخذ به. وأهم حجة يتمسك بها القائلون بأن الشورى غير مُلزِمة وأنها مُعْلِمة فقط قولهم: إن قوله تعالى: ﴿وَشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾ يفيد أن هناك مرحلتين: مرحلة الشورى، أي استطلاع رأي من تقع مشاورتهم، ومرحلة العزم والتنفيذ وهو القرار الذي يتخذه الحاكم المشاور سواء كان موافقاً لما أُشِيرَ عليه به أمْ لا. وجعلوا من قوله تعالى ﴿فتوكل على الله﴾ ناسخاً للشورى، فقالوا إن معنى الآية هو: «إذا عزمت على فعل شيء فتوكل على الله لا على المشاورة».

وغني عن البيان القول إن هذا النوع من التأويل ينطوي على تعسف كبير، فهو يُقَطِّعُ الآية ويتجاهل الوحدة التي تؤسس عباراتها وسياقها: فهي تمتدح النبي ﷺ لكونه كان ليناً غير قاس ولا مستبد، ولم يكن فظاً غليظ القلب منفراً، بل كان محبَّباً جذاباً. والآية تأمره بالعفو والاستغفار والمشاورة. أما ربط العزم بالتوكل على الله فشيء لا ينال من الشورى. فالمستشير يعمل برأي من استشارهم وعليه في جميع الأحوال أن يتوكل على الله عند العزم والتنفيذ. والتوكل على الله في هذا المقام معناه أن الصواب والنجاح في المستقبل أو في أي عمل ليس أمراً حتمياً حتى ولو كان مبنياً على الشورى، ولذلك وجب التوكل على الله والتماس معونته وهدايته.

ولا يخفى ما في ذلك التأويل الذي ذكرناه أعلاه من نزعة غير بريئة، نزعة تبرر استبداد الحاكم. ومهما كان الأمر، فإن هذا النوع من التأويل الذي يفرغ الشورى من معناها ما كان ليستقيم في ذهن صاحبه لو أن فكرة «حقوق الإنسان» بمعناها المعاصر كانت من «المفكر فيه». إن الفقهاء والمفسرين القدماء الذين قالوا بأن الشورى معلمة فقط وغير ملزمة، إنما فكروا فيها، لا من زاوية أنها حق للأمة، بل فقط من زاوية أنها صفة في الحاكم مرغوب فيها. وقد تحرَّجَ بعضهم من القول إن الشورى واجبة حتى لا ينصرف فعل الأمر إلى الوجوب في قوله تعالى مخاطباً نبيه ﴿وشاورهم في الأمر﴾.

ولا شك أن هذه النظرة إلى مسألة الشورى محكومة بكونها تراعي ما مضى ولا تنظر إلى ما يجب أن يكون. أما إذا نظرنا إلى الشورى انطلاقاً من «المفكر فيه» في عصرنا، أي بوصفها حقاً للأمة، فإن جميع الاعتراضات التي وجهت في الماضي إلى القائلين بأن الشورى ملزمة ستصبح غير ذات موضوع. ذلك لأن تلك الاعتراضات إنما تمليها – على من فكر فيها بحسن نية – الرغبة في تجنب القول بأن الشورى واجبة على النبي ﷺ، لأن مقام النبوة لا تليق به مقولة «الوجوب». أضف إلى ذلك، الرغبة في تجاوز الخلاف، الذي لا يمكن الفصل فيه، حول سلوك الخلفاء الأربعة والصحابة عموماً في بعض الأمور، والوقائع التي كانت موضوع نزاع والتي اضطرب فيها أَمْرُ الشورى. أما إذا تركنا الماضي جانباً ونظرنا إلى الحاضر والمستقبل، فإنه لا شيء يمكن أن ينزع من الشورى كونها حَقّاً للأمة بنص القرآن والسنة، وأن للأمة الحق في أن تمارسها بالطريقة المناسبة للعصر.

6- الحق في المساواة... ومسألة «التفضيل»

«... إذاً ليس في القرآن ولا في الحديث ما يمس مبدأ المساواة بين الناس. أما التصريح في القرآن بتفضيل الله على بعض، فليس ذلك إقراراً للتفاوت ولا تكريساً له، وإنما هو وصف لواقع هو نتيجة عمل الإنسان، سواء تعلق الأمر بالأعمال التي تورث الفضل في الآخرة، أم بالتي ينتج منها التميّز في الدنيا بالمال أو بغيره...».

ز – الحق في المساواة

يقرر القرآن المساواة بين الناس في آية شهيرة محكمة واضحة قاطعة هي قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس إذا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[51]. ويَصْرِفُ المفسرون معنى المساواة في هذه الآية إلى نفي التفاوت والتفاضل في الأنساب، مركزين انتباههم على الألفاظ التالية الواردة في الآية المذكورة: ذَكَرٍ وأنثى، شعوب، قبائل. وهكذا يقول الزمخشري في معنى قوله تعالى ﴿من ذكر وأنثى﴾ ما يلي: «من آدم وحواء، وقيل خلقنا كُلُّ واحد منكم من أب وأم، فما مِنكم أَحَدٌ إلا وهو يُدْلِي بمثل ما يدلي به الآخر، سواء بسواء، فلا وجه للتفاخر والتفاضل في النسب». أما بصدد قوله تعالى: ﴿شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾، فكتب الزمخشري قائلاً: «والمعنى أن الحكمة التي من أجلها رتبتم على شعوب وقبائل هي أن يعرف بعضكم نَسَبَ بعض فلا يَمْتَزِي إلى غير آبائه، لا أن تتفاخروا بالآباء والأجداد وتَدَّعُوا التفاوت والتفاضل في الأنساب»، ثم يضيف بصدد «إلا بالتقوى» قائلاً: «ثم بَيَّن الخصلة التي بها يفضل الإنسان غيره ويكتسب الشرف والكرم عند الله فقال: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾... لا أنسابكم». والتقوى هي العمل الصالح...

وواضح أن تفسير الآية هذا التفسير الذي يركّز على «الأنساب» إنما يحصرها في دائرة ما كان يشكل «المفكر فيه»، العنصر الأساسي إن لم يكن الوحيد، لدى عرب الجاهلية عندما يتفاخرون، باعتبار أن العنصر الرئيسي الذي كان أساس التفاوت والتفاضل عندهم هو النسب. غير أَنَّ حَصْرَ معنى الآية في دائرة هذا «التفكير فيه» القَبلي العشائري حصرٌ غير مشروع، خصوصاً وأن هناك أحاديث يوردها المفسرون أنفسهم بصدد هذه الآية توسع دائرة التفاضل والتفاخر لتشمل أموراً أخرى كاللون والمال والجاه، وكل شيء يكون موضوع اعتزاز. من ذلك قوله ﷺ في خطبة له يوم فتح مكة: «الحمد لله الذي أذهب عنكم أعْبِيَّةَ الجاهلية وتكبُّرها. يا أيها الناس إنما الناس رجلان: مؤمن تقي كريم على الله، وفاجر شقي هَيِّن «على الله». ويضيف الراوي: «ثم قرأ الآية...». ومن الأحاديث الفاصلة في هذا المجال قوله ﷺ: «لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى»، وقوله: «الناس سواسية كأسنان المشط».

على أن سياق الآية المذكورة ﴿... إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ يؤكد هذا النفي العام الشامل لجميع أنواع التفاوت والتفاضل غير التقوى، فقد جاءت الآية في سياق يقرر الخُلُق الحَسَن الذي يجب أن يتصف به المؤمنون: ﴿إنما المؤمنون إخوة فاصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون. يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نِساءٌ من نساء عسى أن يكنَّ خيراً منهن، ولا تَلْمِزوا أنفسَكم ولا تَنَابَزُوا بالأَلْقَابِ، بِئْسَ الاسْم الفُسُوق بعد الإيمان ومن لم يَتُبْ فأولئك هم الظالمون. يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن، إن بعض الظن إثْم، ولا تجَسَّسُوا ولا يغْتَبْ بعضكم بعضاً، أَيُحِبُّ أَحَدُكُم أن يأكل لحم أخيه مَيْتاً فكرهتموه واتقوا الله، إن الله تواب رحيم. يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى...﴾[52]. وإذاً فالآية جاءت في سياق يقرر الخلُق الحسَن بصورة عامة شاملة، وبالتالي تنهى عن التفاخر وتجعل التفاضل محصوراً في التقوى، أَي في الخلق الحسن بكيفية عامة.

وكما يؤكد القرآن المساواة بين الأفراد، يقررها كذلك بين الأمم والشعوب، فلم يُفَضّل أمة الإسلام إلاَّ بما تقوم به من خير وأعمال معروفة عند الناس كافة بصلاحها ونفعها واندراجها في دائرة الخير العام. يقول تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ منكم أُمَّةٌ يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾[53]. وفي الحديث أن النبي سُئِلَ وهو على المنبر: «من خَيْرَ الناس؟»، قال: «آمرهم بالمعروف وأنهاهم عن المنكر وأتقاهم لله».

هناك فعلاً آيات تقرر تفضيل الناس بعضهم على بعض مثل قوله تعالى: ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أُولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، فَضَّلَ الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة، وكُلا وعد الله الحُسنى وفضَّلَ الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً﴾[54]. وواضح أن التفضيل هنا راجع إلى أُمور تدخل في معنى «إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم»: فالجهاد في سبيل الله بالأموال والأنفس هو قمة التقوى. فالآية إذاً لا تقرر تفاوتاً ولا عدم مساواة، وإنما تقرر المكرمة التي يستحقها المجاهدون في سبيل الله، وهي تفضيل الله لهم على غيرهم. هناك آيتان أخريان تذكران تفضيل الله لبعض الناس دون بعض، وقد وردتا في سياق واحد هو قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم، ولا تقتلوا أنفسكم، إن الله كان بكم رحيماً... ولا تَتَمَنَّوْا ما فَضَّل الله به بعضكم على بعض، للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واسألوا الله من فضله... الرجال قوامون على النساء بما فَضَّلَ الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾[55]. إن سياق هذه الآيات واضح وهو نهي الناس عن الكسب الحرام مثل السرقة والخيانة والغصب والقمار والربا من جهة، ومن جهة أخرى إباحة التجارة التي تَتمُّ عن تراضٍ بين البائع والمشتري، أَيْ دون أن يكون هناك ضغطٌ من أحد الطرفين على الآخر. وبعد أن تذكر الآية بضرورة اجتناب الكبائر مثل قتل النفس والقذف والزنا وأكل مال اليتيم، يأتي قوله تعالى: ﴿ولا تَتَمَنَّوْا ما فضل الله به بعضكم على بعض، للرجال نصيب...﴾. ومعنى هذه الآية في السياق المذكور كما يلي: لا تتحاسدوا (أي لا تتمنوا) بسبب ما فضل الله بعضكم على بعض نتيجة لما قد يحققه من أرباح ونجاح في تجارته. فلكل منكم، رجالاً ونساء، حظه ونصيبه من الربح...

ويأتي ضمن السياق نفسه قوله تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾. ففي هذا المجال، مجال الكسب والتجارة، كان الرجال، ولا زالوا، أكثر امتهاناً للتجارة، وبالتالي أكثر ربحاً وكسباً، أَما النساء فكان عملهن في البيت. ولذلك كان الرجال «قوامين على النساء»، أي يقومون بأمورهن من النفقة إلى المأكل والملبس، إلخ... وهم ليسوا جميعاً على درجة واحدة من الكسب والمال، ولا على مستوى واحد في النفقة، بل هناك تفاضل بينهم، والله هو الذي قسّم الأرزاق، ففضل العاملين النشيطين، في الرزق، أيْ الكسب، على الخاملين الكسالى.

وآخر آية – من حيث العدد لا من حيث الترتيب – ورد فيها «فضل الله بعضكم على بعض» هي قوله تعالى: ﴿والله فَضَّلَ بعضكم على بعض في الرزق فما الذين فُضِّلوا بَرادّي رزقهم على ما ملكت أيمانهم، فهم فيه سواء، أَفَبِنِعْمَةِ الله يجحدون﴾[56]. فهذه الآية لا تكرس التفاوت، بل بالعكس، هي تدعو إلى المساواة بين السادة وعبيدهم. يقول الزمخشري في شرحِ هذه الآية: «أَيْ جعلكم متفاوتين في الرزق، فَرَزَقكُم أفضل مما رزق مماليككم، وهم بشر مثلكم وإخوانكم، فكان ينبغي أن تردوا فضل ما رُزِقْتُمُوهُ عليهم حتى تتساووا في الملبس والمطعم. ولكنكم لا تفعلون. فكان هذا منكم من جملة جُحود النعمة».

إذً ليس في القرآن ولا في الحديث ما يمس مبدأ المساواة القائم على ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾. والتصريح في القرآن بتفضيل الله لبعض الناس على بعض ليس إقراراً للتفاوت وتكريساً له، وإنما هو وصف لواقع هو نتيجة عمل الإنسان، سواء تعلق الأمر بالأعمال التي تُورِثَ الفضل في الآخرة، أم بالتي ينتج منها التميز في الدنيا بالمال أو بغيره. والمبدأ القرآن الذي يحكم هذه المسألة هو قوله تعالى: ﴿وأنْ ليس للإنسان إَلا ما سعى﴾[57] وقوله: ﴿ومن يُرِدْ ثواب الدنيا نُؤْتِه منها ومن يُرِدْ ثواب الآخرة نؤتِه منها وسنجزي الشاكرين﴾[58].

7- مسألة الرق... وحقوق المرأة

«... إن منع الاسترقاق ينسجم على طول الخط مع تعاليم الإسلام. ومثل ذلك مسألة المساواة بين الرجل والمرأة. ذلك أن الاتجاه العام السائد، في النصوص الدينية الإسلامية هو التسوية بينهما، مع تخصيص المرأة، بوصفها أماً، بمكانة سامية...».

من أهم المسائل التي تثار بصدد حق المساواة، مسألة الرق ومسألة المرأة. وبما أنه سبق أن أدلينا في مناسبة أخرى برأينا بشيء من التفصيل، فسنقتصر هنا على ما يناسب المقام، وبإيجاز. من المعروف أنه في الحضارات القديمة وفي العصور الوسطى، وإلى مشارف القرن الأخير، كان ينظر إلى الرق على أنه أمر طبيعي وضروري، وقد نَظَّرَ لَهُ فلاسفة اليونان فاعتبروا العبد أقل إنسانية من «المواطن»، وجعلوا وظيفته العمل الشاق، وشبهوه باليد والرجل بالنسبة إلى العقل والرأس، وكذلك فعل مفكرو اليونان الآخرون من غير الفلاسفة. وسار الرومان على الدرب نفسه واشتهروا باضطهاد العبيد واعتبارهم كالحيوان أو أقل مرتبة. ولم يختلف الوضع في القرون الوسطى المسيحية الأوروبية عما كان عليه الأمر من قبل، وكذلك في العصر الأوروبي الحديث. وبعبارة أخرى، إن الرق كان ينظر إليه على أنه ظاهرة اجتماعية طبيعية، وبالتالي فالغاؤه كان من «اللامفكر فيه»، بل وأيضاً من الأمور «غير القابلة للتفكير فيها». وكذلك الشأن في المرأة، فلقد كانت في الحضارات القديمة وفي العصور الوسطى، وإلى وقت قريب توضع في مرتبة أدنى من مرتبة الرجل، ولم تكن تتمتع بجميع الحقوق التي يتمتع بها. وذلك حتى بعد أن أعلنت الجمعية الوطنية الفرنسية سنة 1787 «حقوق الإنسان والمواطن». فقد بقيت المرأة الأوروبية محرومة من حق الانتخاب مثلاً في بعض جهات أوروبا إلى بدايات هذا القرن، القرن العشرين.

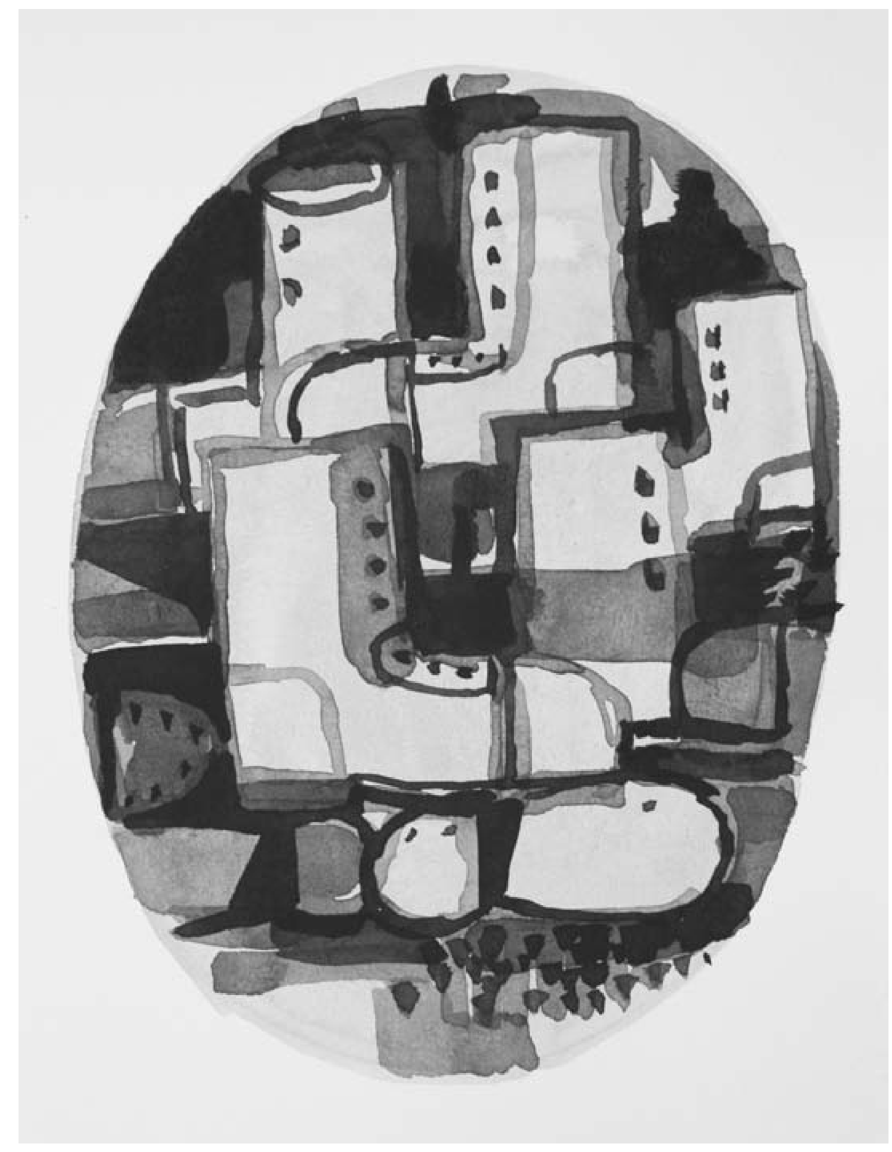
أما في الإسلام فالأمر يختلف. ذلك أن تحرير العبيد كان فعلاً من «المفكر فيه»، فالقرآن لا يكرس الاسترقاق، بل بالعكس، يجعل من تحرير العبيد عملاً تعبدياً، فكثير من الأفعال المنهي عنها ومن الأخطاء التي ترتكب في الدين يتحرر المؤمن من تبعاتها بما يسمى بـ «الكفارات» التي من بينها «فك رقبة» أي عتق العبد، وذلك بإطلاق سراحه من طرف من كان يملكه أو بشرائه من مالكه، هذا فضلاً عن «فداء الأسرى» الذي جعل منه الإسلام مطلباً دينياً واجتماعياً. وقد رأينا من قبل كيف دعا القرآن إلى المساواة بين السادة وما يملكون من الرقيق، وذلك في المأكل والملبس. وفي الحديث، عن أبي ذر، أن النبي ﷺ قال عن العبيد: «إنما هم إخوانكم فاكسوهم مما تلبسون واطعموهم مما تطعمون». وفي الجملة فالاتجاه العام، في التشريع الإسلامي، هو الميل إلى تصفية هذه الظاهرة، وذلك انطلاقاً من مبدأ أن الإنسان خلق حرّاً وأن «أكرمكم عند الله أتقاكم»، وقد أكد عمر بن الخطاب هذا المعنى في قولته الشهيرة: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً». لنذكر أخيراً، أن عدداً من كبار الصحابة كانوا قبل الإسلام موالي أو عبيداً، وأن هذا لم يحل قط بينهم وبين المنزلة الرفيعة في المجتمع الإسلامي. أما تحريم الرق، بصورة نهائية جازمة، فذلك ما لم تكن تتحمله يومئذ الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ومع ذلك، يمكن القول إن تحريم الرق قد بقي في الإسلام من الأمور التي «تقبل التفكير فيها». واليوم، أعني العَصْرَ الحاضر، فإن منع الاسترقاق ينسجم على طول الخط مع تعاليم الإسلام.

ومثل ذلك مسألة المساواة بين الرجل والمرأة، فهي في القرآن من ميدان «المفكر فيه». ذلك أن الاتجاه العام السائد في النصوص الدينية في الإسلام من قُرْآنٍ وحديث، هو التسوية بينهما مع تخصيص المرأة، بوصفها أُمّاً، بمكانة سامية. ففي الحديث: «الجنة تحت أقدام الأمهات». والمرأة مكلفة بما كلف به الرجل نفسه إلا ما كانت طبيعة المرأة لا تحتمله (كالجهاد فهو غير واجب على المرأة). وقد وردت في القرآن مرات عديدة عبارة «من ذكر وأنثى» وعبارات «المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات» في معرض المساواة بينهما.

نعم، هناك أحكام جزئية تقرر نوعاً من التفاوت بين الرجل والمرأة وتتعلق بصفة خاصة بمسألة الشهادة ومسألة الإرث. أما اشتراط القرآن امرأتين في الشهادة مع رجل، بدل امرأة واحدة، فقد برره بكون المرأة أكثر تعرضاً للنسيان والخطأ. قال تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان مِمَّنْ ترضَوْن من الشهداء، أَنْ تَضِلَّ إحداهما فتُذَكِّر إحداهما الأخرى﴾[59]. والخطأ والنسيان ليسا من طبيعة المرأة دون الرجل، بل يرجعان فقط إلى الوضعية الاجتماعية التي كانت عليها.

أما حَمْلُ نَصيب المرأة في الإرث نِصْفَ نَصيب الرجل: ﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾[60]، فذلك تدبير كانت تعمل به بعض القبائل في الجاهلية بينما كانت قبائل أُخْرى تَحْرِمُ المرأة من الإرث بالمرة. وقضية الإرث تجد معقوليتها في ظروف المجتمع القبلي الذي يعتمد الملكية المشاعة في الأرض والمرعى مما يجعل توريث البنت مصدراً للنزاع والصراع بين القبائل: إذ الغالب أن تتزوج البنت من قبيلة غير قبيلتها، وتوريثُها معناه توريثُ قبيلة زوجها في أموال قبيلة أهلها، وهي أموال مُشاعة، وهذا كان يتسبب في نزاعات لا حدود لها. ولا شك أن القرآن قد راعى معطيات هذه الوضعية ونظر إلى وجه المصلحة، أعني تجنب النزاع، فقرر نوعاً من الحل الوسط، فلم يحرم البنت من الإرث مطلقاً، بل جعل نصيبها نصف نصيب الولد وجعل نفقتها على الرجل، زوجة كانت أَوْ أُمّاً، وكَأَنَّ ذلك نوعٌ من التعويض. وبالجملة، فالمساواة بين الرجل والمرأة هي المبدأ، وقد نص القرآن والحديث على هذا المبدأ، وبالتالي فالتسوية بينهما في جميع المجالات هي من صنف «القابل للتفكير فيه» لكون المصلحة العامة هي مقصد الشرع في جميع الأحوال.

أما تعدد الزوجات، فهي ظاهرة كانت سائدة في الجاهلية وقد أقرها القرآن، ولكن مع ميل قوي إلى المنع، إذ اشترط العدل بينهن في جميع الأمور، وهو شيء متعذر. على أن مسألة تعدد الزوجات كما وردت في القرآن تحتمل أكثر من تأويل. فقد ربط القرآن بينها وبين أموال اليتامى. ذلك أنه أمر أولياء اليتامى بالعدل في أموالهم، بمعنى تجنب أكلها والإضرار بها. وكان الرجل في الجاهلية يتزوج عدداً من الأرامل قد يزيد على الشعرة طمعاً في أموال أولادهن اليتامى، فنهى القرآن عن ذلك وحصر عدد الزوجات المسموح به في أربعة، شريطة أن يعدل الزوج بينهن في جميع الأمور المادية والمعنوية: يقول تعالى: ﴿وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم، إنه كان حوباً (أي ظلماً) كبيراً. وإن خفتم أن لا تقسطوا (أي تعدلوا) في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خِفْتُم ألا تعدلوا فواحدة﴾[61].



وواضح أن العلاقة بين اليتامى وتعدد الزوجات، في هذه الآية، تحتمل أكثر من معنى، وقد أَوَّلَهَا المفسرون تأويلات مختلفة، ولكن مع الأبقاء على تعدد الزوجات، في حدود أربعة، كشيء مباح. والواقع أن إبطال تعدد الزوجات، سواء في زمن النبي ﷺ أو الصحابة كان من صنف «اللامفكر فيه»، إذ كان تعدد الزوجات ظاهرة اجتماعية مقبولة، بل مطلوبة خاصة في المجتمع القبلي، حيث كان الهدف منه – إضافة إلى المتعة – توثيق الصلات بين القبائل عن طريق المصاهرة بينها، مما يخفف من النزاعات التي تسود المجتمع القبلي. لقد كانت المصاهرة وسيلة من وسائل إقرار السلم والأَمْن وإطفاء العداوة، وكانوا يقولون للرجل الذي يعاني عداوة رجل آخر: «تزوج ابنته واكسره». كان هذا في الماضي. أما اليوم فإلغاء تعدد الزوجات، بوصفه تدبيراً ينال من حقوق المرأة، هو من الأمور التي تنتمي إلى «ما يقبل التفكير فيه» في ضوء المبدأ الثابت في الإسلام الذي هو المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات. على أنه لا شيء يمنع من القول إنها ما دام القرآن يشترط في تعدد الزوجات العدل بينهن: ﴿فإن خفتم ألا تعدوا فواحدة﴾، وما دام العدل في هذا المجال أمراً صعباً إن لم يكن مستحيلاً، وهو في جميع الأحوال أمر مشكوك فيه، فإن إلغاء تعدد الزوجات لن يكون مناقضاً لتعاليم الإسلام. فالقرآن لا يأمر بتعدد الزوجات، بل يحث على الاقتصار على واحدة خوف عدم العدل.

8- الحق في العدل بين قوة النص القرآن وتذبذب خطاب «النصيحة»

«... ومع ذلك فإن المرء لا يملك إلا أن يلاحظ أنّ ما كتب عن «العدل» في الآداب السلطانية هو أقل قوة مما ورد في القرآن. والمؤلفون في هذه الآداب يتجنبون عادة الاستشهاد بالقرآن في هذا الموضوع...»



ح – الحق في العدل

يشغل العدل حيزاً هاماً في القرآن والحديث وعند المفسرين والفقهاء والمتكلمين ولدى الكتّاب والمؤلفين في «الآداب السلطانية». ففي القرآن يتكرر الأمر بالعدل على جميع المستويات: فالرسول ﷺ مأمور بالعدل ليس بين المسلمين وحسب، بل حتى بين غير المسلمين إذا احتكموا إليه: ﴿وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأُمِرْتُ لأعْدِلَ بينكم، الله ربنا وربكم، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم﴾[62]. وأيضاً: ﴿فإن جاؤوك (أي اليهود) فاحْكم بينهم أو أعرض عنهم، وإن تُعْرض عنهم فلن يضروك شيئاً، وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط (أي بالعدل) إن الله يحب المقسطين﴾[63]. ويخاطب الله داوود: ﴿يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى﴾[64]. ويأتي الأمر بالعدل بصورة عامة ومطلقة في آيات عديدة، مثل قوله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾[65]، وقوله: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾[66].

ويلح القرآن على تجنب التمييز بين الناس، بين الفقير والغني والقريب والبعيد، ويأمر بالعدل بينهم: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين، إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما، فلا تتبعوا الهوى أنْ تعدلوا وإن تَلْوُوا أن تُعْرِضوا، فإن الله كان بما تعملون خبيراً﴾[67]، وأيضاً: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يَجْرِمَنَّكُم شَنَآن قومٍ على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾[68].

أما الأحاديث التي تُرْوَى في العدل فكثيرة ومتنوعة، وإذا كان بعضها ضعيفاً فالمهم أنها تعبّر عن الضمير الإسلامي، فضلاً عن أنها تؤكد ما ورد في القرآن. فهي إذاً صحيحة مضموناً وإن كان بعضها ضعيف السند. من الأحاديث الصحيحة ما ورد عند البخاري ومسلم من أن النبي ﷺ قال: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله» وذكر في مقدمتهم «الإمام العادل». وفي الترمذي: قال رسول الله ﷺ: «أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأدناهم منه مجلساً إمام عادل، وأبغض الناس إلى الله يوم القيامة، وأبعدهم منه مجلساً إمام جائر». أما كتب «الآداب السلطانية» فإنها تكرر عبارة «العدل أساس الملك» وتورد في شرحها وتأكيد معناها أقوالاً منسوبة إلى فلاسفة اليونان وحكماء الفرس والهند ورجالات الإسلام.

ومع ذلك فإن المرء لا يملك إلا أن يلاحظ أن جميع ما يروى عن «العدل»، سواء منه ما ينسب إلى النبي أو إلى الصحابة أو إلى حكماء الأمم، هو أقل قوة مما ورد في القرآن. ويتجنب المؤلفون في «الآداب السلطانية» الاستشهاد بالقرآن في موضوع «العدل» مع أنهم يوردون الأحاديث وأقوال الحكماء التي تحث عليه. وهذا راجع – في نظرنا – إلى أنهم لم يكونوا يفكرون في «العدل» إلا في دائرة «الوعظ»، في حين أن القرآن يطرح مسألة العدل بصيغة الأمر «اعدلوا» الشيء الذي يعني أن إقامة العدل واجبة. والقول بوجوب «العدل» تلزم عنه نتائج أولاها وأهمها هي رأي الشرع في الإمام غير العادل: هل تجب الثورة عليه، أم يترك أمره لله؟ وبما أن الحكام في الإسلام، ومنذ الخلفاء الراشدين، لم يكونوا يلتزمون العدل (باستثناء عمر بن عبد العزيز)، وبما أ، الثورة عليهم كانت تؤدي إلى فتن وحروب أهلية لم تكن تسفر في النهاية عن قيام حكم عادل، وبما أن وجود الحكم، حتى ولو كان جائراً، فهو – في نظر الفقهاء – أفضل من اللاحكم، والحكم ضروري لتنفيذ كثير من الأحكام الدينية، فإنهم، أعني الفقهاء، قد التزموا نوعاً من الصمت إزاء قضية العدل فحملوا النصوص القرآنية التي تأمر بالعدل، إن صراحة أو ضمناً، محمل الندب، وبالتالي جعلوا حديثهم عنه لا يتجاوز دائرة النصح. وهكذا فبما أنهم لم يستطيعوا أن يضعوا العدل في دائرة الواجب على «الراعي»، فإنه لم يكن في إمكانهم، لا سياسياً ولا فقهياً، أن يضعوه في دائرة حقوق «الرعية» كما كانوا يفكرون فيها. أما «حقوق الإنسان» بالمفهوم المعاصر فقد كانت من «اللامفكر فيه» كما سبق القول.

واليوم وقد تغيّر الزمان وتبدلت الأحوال وغدت «حقوق الإنسان» مطلباً عالمياً، وأصبح احترامها وتمتيع الناس بها وتنمية ممارستهم إياها ضرورة من ضرورات الحياة، فلقد صار من الضروري التحرر من صمْت الفقهاء الذي لم يَعُدْ مبرراً، وبالتالي الاتجاه بالتفكير في العدل بوصفه حقاً من حقوق الإنسان، بمفهومها المعاصر، إلى دائرة «ما يقبل التفكير فيه» من خلال النصوص الدينية الأساسية (القرآن والحديث). والحق أن هذه النصوص، وقد أوردنا نماذج منها، وأهمها الآيات القرآنية التي لا يمكن الجدال في صحتها ولا في وضوح معناها، خصوصاً وهي تطرح قضية العدل بصيغة «الأمر» أقولُ إن هذه النصوص تفرض اليوم فرضاً وضع «العدل» في دائرة الواجب على الحكام، وبالتالي في دائرة حقوق المحكومين. وإذا فعلنا هذا – وهو ما يجب فعله بنص القرآن – فإن المسألة التي ستطرح نفسها مباشرة هي التالية: كيف يمكن حمل الحكام على التزام هذا الواجب – العدل – وبالتالي تمتيع المحكومين بهذا الحق؟

هنا تأتي قضية الشورى لتفرض نفسها، ليس فقط من حيث إنها ملزمة، بل أيضاً بوصفها حقاً من حقوق المحكومين يجب أن تنظم ممارسته بالصورة التي تجعل منها «شورى دائمة» في خدمة «العدل»، أعني وسيلة لمراقبة سلوك الحكام مراقبة مستمرة، سلوكهم السياسي وسلوكهم القضائي وسلوكهم الاقتصادي/الاجتماعي. وهذا ما يسمى اليوم بـ«الديمقراطية». وإذاً فالعدل، وهو قرين المساواة وملازم لها، حق من الحقوق الديمقراطية الأساسية التي يأمر الإسلام باحترامها والعمل على توفير شروط ممارستها.

والعدل في المنظور القرآني لا يقتصر معناه على المفهوم الضيق الذي حصره فيه الفقهاء، أعني العدل بين المتخاصمين، بل إنه يشمل مختلف العلاقات بين الناس: العلاقات بين النساء والرجال، بين الآباء والأبناء، بين الحاكمين والمحكومين. وهذا المعنى الشامل للعدل واضح من قوله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ وفي آية أخرى ﴿بالقسط﴾[69]، والقسط والعدل بمعنى واحد. ويقول تعالى في سياق آخر: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي﴾[70]. وواضح أن ربط العدل بالإحسان وصلة الرحم وتجنب الفحشاء والمنكر والبغي يضفي عليه معنى عاماً شاملاً.

تلك هي حقوق الإنسان بإطلاق، حقوقه العامة الأساسية كما يقررها القرآن والحديث، وهي حقوق للبشر كافة من دون تمييز ولا استثناء: الحق في الحياة، والحق في التمتع بالطيبات، والحق في الاعتقاد بحرية، والحق في المعرفة، والحق في الاختلاف، والحق في الشورى، والحق في المساواة، والحق في العدل. ومن دون التمتع بهذه الحقوق لا يستكمل الشخص البشري مقومات وجوده، ولا أسباب ازدهاره ونماء عمرانه.

هناك إلى جانب هذه الحقوق العامة حقوق أخرى خاصة بفئة معينة من الناس هم «المستضعفون»، وهي لا تقل أهمية، إذ عليها تتوقف الممارسة الكاملة للحقوق العامة الأساسية.

9- حقوق المستضعفين ح حق الفقراء في أموال الأغنياء

﴿... ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله وَاليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب ...﴾[71].



٣ – حقوق المستضعفين: الضمان الاجتماعي

يرد لفظ «المستضعفين» في القرآن، بمعنى الضعفاء من الناس، مرات عديدة، وهو يأتي في مقابل «المُسْتَكْبرين» وهم المُعْتَدُّون بقوتهم المالية أو السياسية أو العسكرية، أو بما يعتقدونَ في ذواتهم من أصناف الفضل والقوة، المادية والمعنوية، التي تجعلهم في نظر أنفسهم أرفع مقاماً وأعلى منزلة من سائر الناس. وإذاً فالمستكبر أو المتكبر هو كل من ينكر المساواة بينه وبين غيره من الناس ويدّعي نوعاً من التفوق. أما المستضعفون فهم أولئك الذين يقع عليهم تَكَبُّر المتكبرين واستكبار المستكبرين، أي الذين لا يملكون لا مالاً ولا جاهاً ولا غيرهما من القِوَى التي يوظفها المستكبرون في استعلائهم وغرورهم وعدوانهم على الناس. وبعبارة أخرى، إن المستضعفين هم مَهْضُومُو الحقوق: هم الذين تُهْضَمُ حقوقهم في المجتمع الذي لا يقوم على المساواة والعدل.

وقد سمى القرآن أصنافاً كثيرة من المستضعفين، بل لقد أحصاهم احصاء. فهم الضعفاء من ذوي القربى (العجزة من الآباء والأمهات وبقية الأقارب) والفقراء والمساكين واليتامى وابن السبيل والسائلين والعبيد والأسرى. وقد خص القرآن هؤلاء بعناية بالغة فأكد مراراً وتكراراً على حقوقهم، وأوصى بالوفاء بها، وتوعد كل من مسها أو هضمها. ومن الآيات الجامعات لهذه الحقوق، حقوق المستضعفين، قوله تعالى: ﴿ليس البرُّ أن تُوَلُّوا وجوهكم قِبَلَ المشرق والمغرب ولكن البِر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حُبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس، أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾[72].

ولا بد من إبراز أربعة أمور في هذه الآية: الأمر الأول أن البر، ومعناه الخير، يشمل جميع أنواع العمل الصالح وليس العبادة وحدها. والخطاب في ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قِبَلَ المشرق والمغرب﴾ موجّه لأهل الكتاب لأن اليهود يصلون إلى بيت المقدس وهي تقع في المغرب بالنسبة إلى الحجاز. أما النصارى فيصلون إلى المشرق، بمعنى أن البر والخير عموماً ليس محصوراً في الصلاة، بل يشمل أموراً أخرى زيادة على العبادة، هي الوفاء بحقوق المستضعفين. والأمر الثاني هو أن هذه الآية قَرَنَتْ بين الإيمان بالله واليوم الآخر، وبين إيتاء الماء، وهو محبوب، لمن ذكَرَتْهُم الآية من المستضعفين. وفي ذلك تأكيد لأهمية حقوق هؤلاء، وهي حقوق ذكرها القرآن جنباً إلى جنب مع حقوق الله: العبادة. والأمر الثالث أن الآية جعلت اعطاء المال للأصناف الذين ذكرتهم مفصولاً عن الزكاة، مما يدل على أن حقوق المستضعفين في مال الله – الذي بيد الأغنياء – لا تقتصر على الزكاة. والأمر الرابع هو أن الآية بجمعها بين إيتاء المال للمستضعفين وبين أركان الإسلام من شهادة وصلاة وزكاة، قد ارتفعت بالوفاء بحقوق المستضعفين إلى مستوى الفرض والواجب. وقد عزز القرآن هذا المعنى في آية أخرى: ﴿وفي أمواهم حقٌ للسائل والمحروم﴾[73] وفي الحديث: «إن في المال حقاً سوى الزكاة».

والمستضعفون الذين ذكرتهم الآية هم: ذوي القربى والمقصود المحتاجون منهم. واليتامى الذين لم يترك لهم آباؤهم ما يفي بحاجاتهم، والمساكين، وهم الذين لا يملكون ما به يعيشون، وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «ليس المسكين الذي ترده الأكلة والأكلتانِ واللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان»، قالوا: فما هو؟ قال: «الذي لا يَجِدُ ولا يَتَصَدَّقُ عليه»، وهو بالاصطلاح المعاصر «العاطل» الذي لا يجد عملاً يكسب منه قوته وقوت عياله. أما ابن السبيل فهو المسافر الذي تقطعت به الطريق، ويمكن أن يحمل عليه «اللاجئ السياسي» بالمعنى المعاصر. والسائلين، أي الذين يسألون الناس الصدقة سواء بسبب فقر أو بسبب ظرف طارئ. والرقاب، أي العبيد، وقال بعض المفسرين إن المقصود هو شراء العبيد وعتقهم، أما حاجاتهم إلى الأكل واللباس، الخح فتقع على سيدهم. وإضافة إلى الأصناف المذكورة، وردت في القرآن أصناف أخرى من المستضعفين مثل قوله تعالى: ﴿فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير﴾[74]. فالبائس هو الذي أصابه عسر وشدة، أما الفقير فهو الذي لا يكفيه ما بيده لقوته وقوت عياله. وأما الزكاة فهي لأصناف ثمانية ذكرهم القرآن في قوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله﴾[75]. أما «المساكين» و«الرقاب» و«ابن السبيل» و«الفقراء» فقد سبق ذكرهم. ويبقى «العاملين عليها»، أي الذين يقبضونها ويجمعونها ويأتون بها إلى ولي الأمر (أي خزينة الدولة)، وهؤلاء تدفع لهم الزكاة تعويضاً لعملهم. وأما «المؤلفة قلوبهم»، فهم بعض أشراف العرب كان الرسول يستألفهم بها ترغيباً لهم في الإسلام. وأما «الغارمين» فهم الذين كثرت عليهم الديون فأصحبوا لا يملكون شيئاً بعدها. أما «في سبيل الله» فهم فقراء المجاهدين والحجاج الذين تقطعت بهم الطريق.

وهكذا نرى أن «حقوق المستضعفين» صنفان: «حق في الزكاة وحق في البر». والفرق بينهما هو أن الزكاة جعلها الله ركناً من أركان الإسلام، مثل الشهادة والصلاة والصيام والحج، بمعنى أن إسلام المرءِ لا يكتمل إلا بالإقرار بها كفريضة من الله، وهي في نظرنا ذات وظيفة رمزية سياسية، بالمعنى الذي يجعل من الرمز والمقدس شيئاً واحداً. وهكذا فكما أن الشهادة هي رمز للعلاقة التي يجب أن تكون بين الإنسان والله (التوحيد والإيمان برسالة محمد)، وكما أن الصلاة هي ممارسة دينية قوامها طلب العون من الله (الصلاة – الدعاء) واجتناب الفحش والمنكر، وبما أن الصيام هو رمز للسمو بالروح وانتشالهامن التبعية للشهوات المادية ومشاركة الفقراء في الإحساس بالجوع، وبما أن الحج هو رمز لوحدة المسلمين وتوفير لمناسبة الانتقال بهذه الوحدة من مستوى الرغبة والتطلع إلى مستوى اللقاء الفعلي في شروط حياتية متساوية تشخصها وحدة «اللباس» في أبسط أشكاله إضافة إلى وحدة الشعائر، فإن الزكاة هي أيضاً رمز لولاء الفرد المسلم نحو المجتمع الإسلامي ككل. ومعروف أنه عندما قام أبو بكر، الخليفة الأول للنبي ﷺ، لقتال المرتدين مانعي الزكاة، لم يفعل ذلك بسبب الحاجة إلى المال، بل بسبب أن الزكاة كانت رمزاً للولاء له بوصفه رئيس الدولة خليفة النبي ﷺ. وإذاً فالزكاة هي في معنى الضريبة للدولة المعاصرة، بالمعنى الحقوقي لـ «الضريبة»، أي بوصفها تجسم ولاء الفرد للدولة ووفاءه بالتزامه نحوها، مقابل الواجبات التي تلتزم هي القيام بها إزاء الجماعة ككل، مثل حفظ الأمن وإقامة المشاريع العمرانية وبرامج التنمية الشاملة.

وفي هذا السياق يجب أن ينظر إلى حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وبالخصوص مسألة «الجزية». فالجزية ليست سوى هذه الضريبة التي تربط المواطن بالدولة رَبْطَ وَلاءٍ وربط مصلحة: بمعنى أنها رَمز للولاء السياسي ومساهمة في نفقات الدولة على المصلحة العامة، مثل الأمن والتعمير والتنمية التي يستفيد منها المواطن كافة مهما كانت ديانتهم. وإذا اختلفت الجزية عن الزكاة، فَلأنَّ غير المسلم من أهل الكتاب – ويسمى «الذمي» لأن حمايته في ذمة الدولة كسائر المواطنين – لا يطلب منه المساهمة في الجهاد، لا بالنفس ولا بالمال. أما «البر» والعدل وسائر الحقوق، فأهل الذمة والمسلمون فيها سواء. والآية التي تُقَرِّرُ حَقَّهم في البر والعدل هي قوله تعالى: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تَبَرُّوهُمْ وتُقْسِطُوا إليهم إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولَّوْهُم، ومن يَتَوَلَّهُمْ فأولئك هم الظالمون﴾[76]. وقد حثّ الرسول على احترام حقوق أهل الذمة فقال: «من ظلم معاهداً أو انتقصه حقّاً أو كلَّفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس منه فأنا حجيجه يوم القيامة». وصرح بعض الفقهاء أن ظلم الذمي أشد من ظلم المسلم إثماً.

«... وفرض الله على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، وفي اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك وبمسكن يكنهم من المطر والشمس وعيون المارة...». – ابن حزم.

على أن حقوق المستضعفين في القرآن لا تضمنها آية «البر» وحدها، بل لقد أكد القرآن مراراً على الوفاء بها. وجاء ذلك في صيغة الأمر الصريح تارة وفي صيغ أخرى تحمل معنى الأمر الضمن حيناً آخر. وهكذا نقرأ: ﴿وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيراً﴾[77]. أما قوله تعالى: ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾[78]، فيقول المفسرون إنها وردت في «المُكاتِب»، أي في العبد الذي يُكاتبه سيده (يتعاقد معه) على أن يعتقه لقاء مبلغ من المال. وقد ينص العقد على أن يدفع العبد ما اتفقا عليه على شكل أقساط، حتى إذا دفع مجموع المبلغ صار حراً (ومعلوم أن العبد كان يشتريه سيده في الغالب وينفق عليه...). ولاعانة هذا العبد المكاتب ومن أجل الإسراع في تحريره، جاء قوله تعالى: ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾، بمعنى أن على الأغنياء أن يدفعوا للعبد ما به يحرر نفسه.

ونقرأ في سورة أخرى قوله تعالى: ﴿والذين في أموالهم حق معلوم. للسائل والمحروم﴾[79]، وقد وردت الآية معطوفة على قوله تعالى: ﴿إلا المصلين الذين هم على صلاتهم دائمون﴾[80] فجمع بين المثابرة على الصلاة وبين إيتاء المال للسائل والمحروم وجعلهما معاً صفتين يتميز بهما المؤمن الصادق. وكذلك فعل في آية أخرى تتحدث عن نعيم أهل الجنة، وترجعه إلى أنهم كانوا في الدنيا يكثرون من الصلاة ومن ايتاء المال للفقراء والمساكين[81]. وهناك آيات كثيرة في هذا المعنى: تجعل نعيم أهل الجنة مرتبطاً بايتاء المال للفقراء والمساكين، وعذاب أهل النار راجعاً، في بعض ما يرجع إليه إلى احتكارهم المال وبخلهم به.

وهناك آية ذات دلالة خاصة بالنسبة إلى ما نحن بصدده، هي قوله تعالى: ﴿ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾[82]. و«العفو» في اللغة «الفضل»، أي ما زاد عن الحاجة. ويقول النسفي في شرح هذه الآية: «أَيْ انفقوا مما فضل عن قدر الحاجة»، ثم يضيف: «وكان التصدق بالفضل في أول الإسلام فرضاً، فإذا كان الرجل صاحب زرع أمسك قوت سنة وتصدق بالفضل، وإذا كان صانعاً أمسك قوت يومه وتصدق بالفضل، فنسخت آية الزكاة العفو». ومعنى ذلك أنه عندما كان المجتمع الإسلامي قليل الموارد كان على كل عضو منه أن يرد إليه (أي أن يدفع للفقراء والمحتاجين) جميع ما يزيد عن حاجته، حتى يمكن اقرار التوازن المعيشي. أما عندما كثرت موارد هذا المجتمع بالمغانم والتجارة والفلاحة وتربية الماشية، الخ... فقد حلّت «الزكاة» محل «العفو». وهكذا يبدو واضحاً كيف أن اللجوء إلى ما سوى الزكاة مشروع تماماً عندما لا تفي هذه الأخيرة بتغطية حاجات الفقراء في مال الأغنياء إلى درجة أخذ «العفو» منهم إذا اقتضت الضرورة ذلك. ويشهد لمشروعية هذا التدبير حديث «إنَّ في المال حقاً سوى الزكاة» (الترمذي)، وقوله ﷺ: «ما آمن بي رجل بات شبعان وجاره جائع إلى جانبه وهو يعلم» (مسند أحمد).

وبعد ألا يَحِقُّ لنا – إن لم يكن من الواجب علينا – أن نفكر في ما تقدم من آيات وأحاديث في موضوع حقوق المستضعفين في ضوء ما نعبّر عنه اليوم بـ «الضمان الاجتماعي» الذي يشمل الحق في الدواء والاستشفاء، والحق في تعويض البطالة عندما لا تفي فُرَصُ العمل بالمطلوب، ثم الحق في التقاعد... إن هذه الحقوق تتم كَفالَتُها وتمتيع المستضعفين بها بما تأخذه الدولة من أموال الأغنياء وما تقتطعه من أجور العاملين، وهو تدبير حديث ينسجم تماماً مع ما ذكرناه حول «البر» والزكاة و«العفو». وقد سبق لابن حزم أن فسر «إيتاء المال» بما يفيد ما نعبر عنه اليوم بـ «الضمان الاجتماعي». قال: «وفَرَضَ اللهُ على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويُجْبرهم السلطان على ذلك إنْ لم تَقُمْ الزكوات بهم، فَيُقامُ لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، وفي اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يَكِنُّهُم من المطر والشمس وعيون المارة». ثم يضيف: «وبرهان ذلك قوله تعالى: ﴿فآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل﴾[83]».

ولا بد من أن نضيف هنا إلى أن هذا الذي يقرره ابن حزم كواجب على السلطان (أي الدولة) إزاء الفقراء عموماً، قد سبق أن طبقه خالد بن الوليد على أهل الذمة. ففي العقد الذي كتبه لنصارى الحيرة بالعراق ورد ما يلي: «وجعلت لهم، أَيْ شيخ ضَعُف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنياً فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طَرحتُ جزيته، وعِيلَ من بيت مال المسلمين هو وعياله». ومعلوم أَن مثل هذه العقود تعتبر مصدراً للتشريع في الإسلام، فقد تم هذا العقد في زمن أبي بكر، ووافق عليه ولم يعترض عليه أي من الصحابة مما يجعله يتمتع بقوة الإجماع. وغني عن البيان القول إن هذا الذي التزم به خالد بن الوليد لكل «شيخ ضَعُفَ عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنياً فافتقر»، من أهل الذمة، هو حق أيضاً للمسلمين. وإذاً فالضمان الاجتماعي، بمعناه المعاصر الواسع الشامل حق من حقوق الإنسان في الإسلام بنص القرآن والحديث وعمل الصحابة.

على أن هذا الاهتمام الفائق بالمستضعفين لا يعني بوجه من الوجوه إعفاء الناس، المحتاجين منهم خاصة، من العمل من أجل الكسب الذي يفي بحاجاتهم. فالإسلام يحث على العمل والكسب، وقد ورد ذلك في القرآن بصيغة الأمر في غير ما آية. من ذلك قوله تعالى: ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾[84]. وقوله: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله...﴾[85]، وقوله: ﴿وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله﴾[86]. وفي الحديث: «ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وأن نبي الله داوود كان يأكل من عمل يده». وأيضاً: «أحَل ما أكلَ العبد كَسْبُ يد الصانع إذا نصح». وهكذا فالإسلام يحثُّ على الْتِمَاس وجوه الكسب بالعمل في الزراعة (الآية الأولى) وبالتجارة (الآيتان الأخريان) وبالعمل اليدوي (الحديثان). وتلك هي عمارة الأرض التي كُلفَ بها الإنسان والتي هي أساس الحضارة التي ينفرد بها الكائن البشري كتكريم له، كما ذكرنا في مقدمة هذا البحث.

وعمارة الأرض، وبالخصوص ما نسميه اليوم بالتنمية، يمكن أن نجد لها ما يؤسسها في وعينا بتوظيف نصوص من تراثنا. فبالإضافة إلى ما سبق ذكره من نصوص تجعل عمارة الأرض واجباً على الإنسان، هكذا بصورة مطلقة، هناك نصوص تنتقل بـ «واجب عمارة الأرض» من مستوى الواجب على الإنسان الفرد إلى مستوى الدولة، باعتبار أنه من دون انكباب الدولة على التعمير والعمران لا تستقيم الحياة ولا يتأتى الوفاء بحقوق المستضعفين. ومن أجمل النصوص في هذا المجال قول ابن حَزم: «يأخذ السلطان الناس بالعمارة وكثرة الغراس، ويقطعهم الاقطاعات في الأرض الموات، ويجعل لكل أحد ملْكَ ما عَمَّره، ويُعِينُه على ذلك فيه، لترخص الأَسعار ويعيش الناس والحيوان ويعظم الأجر ويكثر الإنياء وما تجب فيه الزكاة».

11- حقوق الله وحقوق الناس: تطبيق الشريعة

«... وإذاً فنقطة الانطلاق في تطبيق الشريعة يجب أن تكون تمتيع المسلم وغيره من أعضاء المجتمع الإسلامي بالحقوق الأساسية التي يقررها القرآن والحديث للإنسان كإنسان، ابتداء من حق الحياة... إلى حقوق المستضعفين...».

ط – حقوق الله وحقوق الناس: تطبيق الشريعة

عرضنا سابقاً لحقوق الإنسان، بالمعنى المعاصر، كما يمكن التفكير فيها من خلال النصوص الإسلامية الأساسية (القرآن والحديث). وكما أكدنا في بداية هذه الدراسة فإن حقوق الإنسان بالمعنى المعاصر – وقد غدت تشمل الحق في التنمية بمعناها الشامل – لم تكن من «المفكر فيه» في العصور السابقة، لا في الحضارة العربية الإسلامية ولا في غيرها من الحضارات، ذلك لأنها وليدة التطور الاقتصادي الاجتماعي السياسي الثقافي الذي بلغته الحضارة الأوروبية الحديثة في القرن الثامن عشر وما بعده.

بيد أن حقوق الإنسان – بالمعنى المعاصر – إذا لم تكن من ميدان «المفكر فيه» قديماً في النصوص العربية الإسلامية، فلقد كانت ولا زالت قابلة لأن تكون كذلك، وخاصة منها القرآن والحديث. وغني عن البيان القول إن ما جعلها من قبل تبقى من ميدان «اللامفكر فيه»، هو عجز الفكر العربي الإسلامي، بسبب ظروف تاريخية موضوعية، اقتصادية واجتماعية وثقافية، عن تجاوز مفهوم «الراعي والرعية» الذي كان ينتظم الهرم الاجتماعي ويحكم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين، وهو مفهوم يحصر التفكير السياسي في كيفية تسيير «الرعية» بصورة تجعلها تطيع الراعي عن «طيب خاطر». ومن هنا بقي الفكر السياسي في الثقافة العربية الإسلامية يدور حول محور واحد سمي بـ «الآداب السلطانية» أو «السياسة الملوكية» التي تنصح الحاكم بما ينبغي أن يقوم به ويتصف به ليضمن طاعة الرعية و«رضاها».

أما الفقهاء فقد انشغلوا – في إطار المجال السياسي المتمحور، كما قلنا، حول الراعي والرعية – بما أطلق عليه بعضهم «السياسة الشرعية» التي لم تكن شيئاً آخر غير أبواب من الفقه تدور حول ما يجب لله على الناس وسمَّوْهُ بحقوق الله أو حدوده، وما يجب للناس بعضهم على بعض وسموه بحقوق الناس، أو الحدود التي تَرُدُّ إليهم هذه الحقوق.

أما حقوق الله فتشمل الإيمان والصلاة والصوم وسائر الفرائض والسنن التي لها مظهر تَعَبُّدي صرْفٌ أو رافقها معنى المؤونة، كزكاة الفطر وتعشير الأراضي العُشُريَّة والخراج والمعدن والركَازِ وعقوبات الحدود كَحَد الزنا وَحَد السرقة والكفارات. وأما «حقوق الناس» – بالمعنى الفقهي الذي أشرنا إليه – فتشمل حق أولياء المقتول في القَوَدِ (أي قتل القاتل أو الدية)، وحق الجروح في القصاص (اليد باليد والسن بالسن...)، وحق الرجل الذي تعرض لما يمس عرضه كاللعن والشتم، وحق الزوجة على زوجها، وحق الزوج على زوجته وحقوق الورثة.

تلك هي الموضوعات التي كانت تشغل ميدان «المفكر فيه» في مجال «الحقوق» في الفقه الإسلامي، وقد رتبها الفقهاء ترتيباً آخر أعم وأكثر تجريداً، فنظروا إليها وإلى الأحكام الشرعية جملة من زاوية أن مقاصدها وغرض الشرع من وضعها هو تأمين «مصالح العباد في الدنيا والآخرة»، وصنفوا هذه المقاصد، أو المصالح العامة، ثلاثة أصناف: ضروريات، وحاجيات، وتحسينات. أما الضروريات فهي التي «لا ب منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفَوْتِ حياة، وفي الأخرى فَوْتُ النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين»، وهذه الضروريات خمس وهي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال، بمعنى أن الشريعة إنما وضعت لحفظ هذه الأمور الخمسة. وأما الحاجيات «فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة»، مثل الترخيص بالإفطار في رمضان للمسافر والمريض. وأما التحسينات «فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المُدَنّساتِ التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك مكارم الأخلاق».

لقد كان يمكن بناء حقوق الإنسان بالمفهوم المعاصر، الذي يجعل منها العمود الفقري للتنمية البشرية الشاملة، على مقاصد الشريعة هذه، من ضروريات وحاجيات وتحسينات، واعتبار الضروريات الخمس (حفظ النفس والعقل والدين والنسل والمال) بمثابة حقوق الإنسان الأساسية، وبالتالي تركيز التفكير في التنمية البشرية على حفظ وتنمية هذه الضروريات والحاجيات والتحسينات. ولكننا، لو فعلنا ذلك، سنكون قد أسقطنا ما نفكر فيه الآن على ما لم يكن موضوعاً للتفكير ولا قابلاً لأن يكون في الحقل التراثي الفقهي. ذلك أن الفقهاء قد فكروا في مقاصد الشريعة تلك من زاوية اضفاء المعقولية على أحكام الشرع، الشاملة لأفعال المكلفين جميعها، أي من زاوية الواجب وليس من زاوية الحقوق. وبالتالي فنصوص الفقهاء في هذا الموضوع لا تقبل التأويل، لا تحتمل التعامل معها، على أنها تقبل أن تكون منطلقاً للتفكير في حقوق الإنسان، وذلك على العكس تماماً من نصوص القرآن والحديث التي هي منفتحة على مثل هذا التفكير، كما رأينا. ولذلك فضلنا التعامل معها وحدها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه على الرغم من أهمية فكرة المقاصد التي حاول الشاطبي إعادة بناء المسرح الفقهي عليها، فقد بقي التفكير في الحقوق من خلال المقاصد محصوراً – بعد الشاطبي – في مجال «الحدود»: حدود الله كحد الزنا والسرقة، إلخ. وحدود بني آدم كالقصاص. فالحدود أو الحقوق في المفكر فيه لدى الفقهاء هي شيء واحد تماماً مثلما أن الذين ينادون اليوم بـ «تطبيق الشريعة» لا يفكرون في الغالب إلا في هذه الحقوق / الحدود التي يؤول أمرها إلى القانون الجنائي الإسلامي.

ونحن نعتقد أن التنمية البشرية في الوطن العربي والعالم الإسلامي يجب أن تجعل من مهامها الأساسية: تنمية التفكير في حقوق الإنسان كما يقررها القرآن والحديث وكما عرضنا لجملتها في هذا البحث. إن هذه الحقوق (الحق في الحياة وفي التمتع بها، وفي حرية الاعتقاد، وفي المعرفة، وفي الاختلاف، وفي الشورى، والمساواة والعدل، إضافة إلى حقوق المستضعفين) هي الحقوق الأساسية التي من دون توافرها وتمتع الناس بها لا يمكن تطبيق الحدود الشرعية تطبيقاً لا لبس فيه. ذلك أنه من دون القضاء على الفقر والجهل والظلم، ظلم الحكام وظلم الأقوياء والضعفاء، ستبقى الحدود مَرْتَعاً للشبهات، والحديث النبوي يقول: «ادرأوا الحدود بالشبهات» وقد فعل النبي والخلفاء الراشدون ذلك مراراً في وقائع معلومة.

وإذاً فنقطة الانطلاق في تطبيق الشريعة، يجب أن تكون تمتيع المسلم وغيره من أعضاء المجتمع الإسلامي بالحقوق الأساسية التي يقررها القرآن والحديث للإنسان كإنسان، ابتداء من حق الحياة... إلى حقوق المستضعفين. إنه من دون التمتع بالحقوق الأساسية المذكورة سيبقى تطبيق الحدود الشرعية مقصوراً على المستضعفين الذين يدفعهم الجوع والجهل، وما يعانون من ظلم، إلى ارتكاب ما يرتكبونه من مخالفات وجرائم. أما المستكبرون من أصحاب السلطة والجاه والمال، فهم يعرفون دائماً كيف يخفون جرائمهم، وكيف يتقون الأحكام، فلا تطبّق عليهم.

هوامش

[1] القرآن الكريم، «سورة الإسراء،» الآية 70.

[2] نفس المرجع، «سورة الإسراء،» الآيتان 61 – 62.

[3] نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآيات 30 – 32.

[4] نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآيات 34 – 37.

[5] نفس المرجع، «سورة هود،» الآية 61.

[6] نفس المرجع، «سورة الروم،» الآية 9.

[7] نفس المرجع، «سورة يونس،» الآية 14.

[8] نفس المرجع، «سورة الاعراف،» الآيتان 22 – 23.

[9] نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية 247.

[10] نفس المرجع، «سورة التين،» الآية 4.

[11] نفس المرجع، «سورة غافر،» الآية 64.

[12] نفس المرجع، «سورة الحج،» الآية 66.

[13] نفس المرجع، «سورة السجدة،» الآيات 7 – 9.

[14] نفس المرجع، «سورة النساء،» الآيتان 29 – 30.

[15] نفس المرجع، «سورة الاسراء،» الآية 33.

[16] نفس المرجع، «سورة الاسراء،» الآية 31.

[17] نفس المرجع، «سورة التكوير،» الآيتان 8 – 9.

[18] نفس المرجع، « سورة المائدة،» الآية 32.

[19] نفس المرجع، « سورة المائدة،» الآية 4.

[20] نفس المرجع، « سورة المائدة،» الآية 87.

[21] نفس المرجع، «سورة الاعراف،» الآية 32.

[22] نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية 267.

[23] نفس المرجع، «سورة النحل،» الآية 72.

[24] نفس المرجع، «سورة غافر،» الآية 64.

[25] نفس المرجع، «سورة الجاثية،» الآية 16.

[26] نفس المرجع، «سورة الاعراف،» الآيات 31 – 33.

[27] نفس المرجع، «سورة القصص،» الآية 77.

[28] نفس المرجع، «سورة الانسان،» الآيتان 2 – 3.

[29] نفس المرجع، «سورة الانسان،» الآيتان 29 – 30.

[30] نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية 256.

[31] نفس المرجع، «سورة يونس،» الآية 99.

[32] نفس المرجع، «سورة الاسراء،» الآية 15.

[33] نفس المرجع، «سورة يونس،» الآية 47.

[34] نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية 31.

[35] نفس المرجع، «سورة الرحمن،» الآيتان 3 – 4.

[36] نفس المرجع، «سورة العلق،» الآيات 1 – 5.

[37] نفس المرجع، «سورة الروم،» الآيتان 21 – 22.

[38] نفس المرجع، «سورة هود،» الآيتان 118 – 119.

[39] نفس المرجع، «سورة المائدة،» الآية 48.

[40] نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية 62.

[41] نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية 85.

[42] نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية 217.

[43] نفس المرجع، «سورة النحل،» الآية 106.

[44] نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآيات 103 – 105.

[45] نفس المرجع، «سورة النحل،» الآية 125.

[46] نفس المرجع، «سورة الاسراء،» الآية 53.

[47] نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية 185.

[48] نفس المرجع، «سورة الغاشية،» الآيتان 21 – 22.

[49] نفس المرجع، «سورة الشورى،» الآيات 36 – 39.

[50] نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية 159.

[51] نفس المرجع، «سورة الحجرات،» الآية 13.

[52] نفس المرجع، «سورة الحجرات،» الآيات 10 – 13.

[53] نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية 104.

[54] نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية 95.

[55] نفس المرجع، «سورة النساء،» الآيات 29 – 34.

[56] نفس المرجع، «سورة النحل،» الآية 71.

[57] نفس المرجع، «سورة النجم،» الآية 39.

[58] نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية 145.

[59] نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية 282.

[60] نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية 11.

[61] نفس المرجع، «سورة النساء،» الآيتان 2 – 3.

[62] نفس المرجع، «سورة الشورى،» الآية 15.

[63] نفس المرجع، «سورة المائدة،» الآية 42.

[64] نفس المرجع، «سورة ص،» الآية 26.

[65] نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية 58.

[66] نفس المرجع، «سورة النحل،» الآية 90.

[67] نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية 135.

[68] نفس المرجع، «سورة المائدة،» الآية 8.

[69] نفس المرجع، «سورة المائدة،» الآية 42.

[70] نفس المرجع، «سورة النحل،» الآية 90.

[71] نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية 177.

[72] نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية 177.

[73] نفس المرجع، «سورة الذاريات،» الآية 19.

[74] نفس المرجع، «سورة الحج،» الآية 28.

[75] نفس المرجع، «سورة التوبة،» الآية 60.

[76] نفس المرجع، «سورة الممتحنة،» الآيتان 8 – 9.

[77] نفس المرجع، «سورة الاسراء،» الآية 26.

[78] نفس المرجع، «سورة النور،» الآية 33.

[79] نفس المرجع، «سورة المعارج،» الآيتان 24 – 25.

[80] نفس المرجع، «سورة المعارج،» الآيتان 22 – 23.

[81] نفس المرجع، «سورة الذاريات،» الآيات 15 – 16:
﴿إن المتقين في جنات وعيون. آخذين ما ءاتاهم ربهم إنهم كانوا قبل ذلك محسنين. كانوا قليلاً من الليل ما يهجعون. وبالأسحار هم يستغفرون. وفي أموالهم حق للسائل والمحروم﴾..

[82] نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية 219.

[83] نفس المرجع، «سورة الروم،» الآية 38.

[84] نفس المرجع، «سورة الملك،» الآية 15.

[85] نفس المرجع، «سورة الجمعة،» الآية 10.

[86] نفس المرجع، «سورة المزمل،» الآية 20.